
www.kotobarabia.com
www.kotobarabia.com
معارك فكرية
محمود أمين العالم

معارك فكريّة

بقلم

محمود أمين العَالِم

طبقا لقوانين الملكية الفكرية

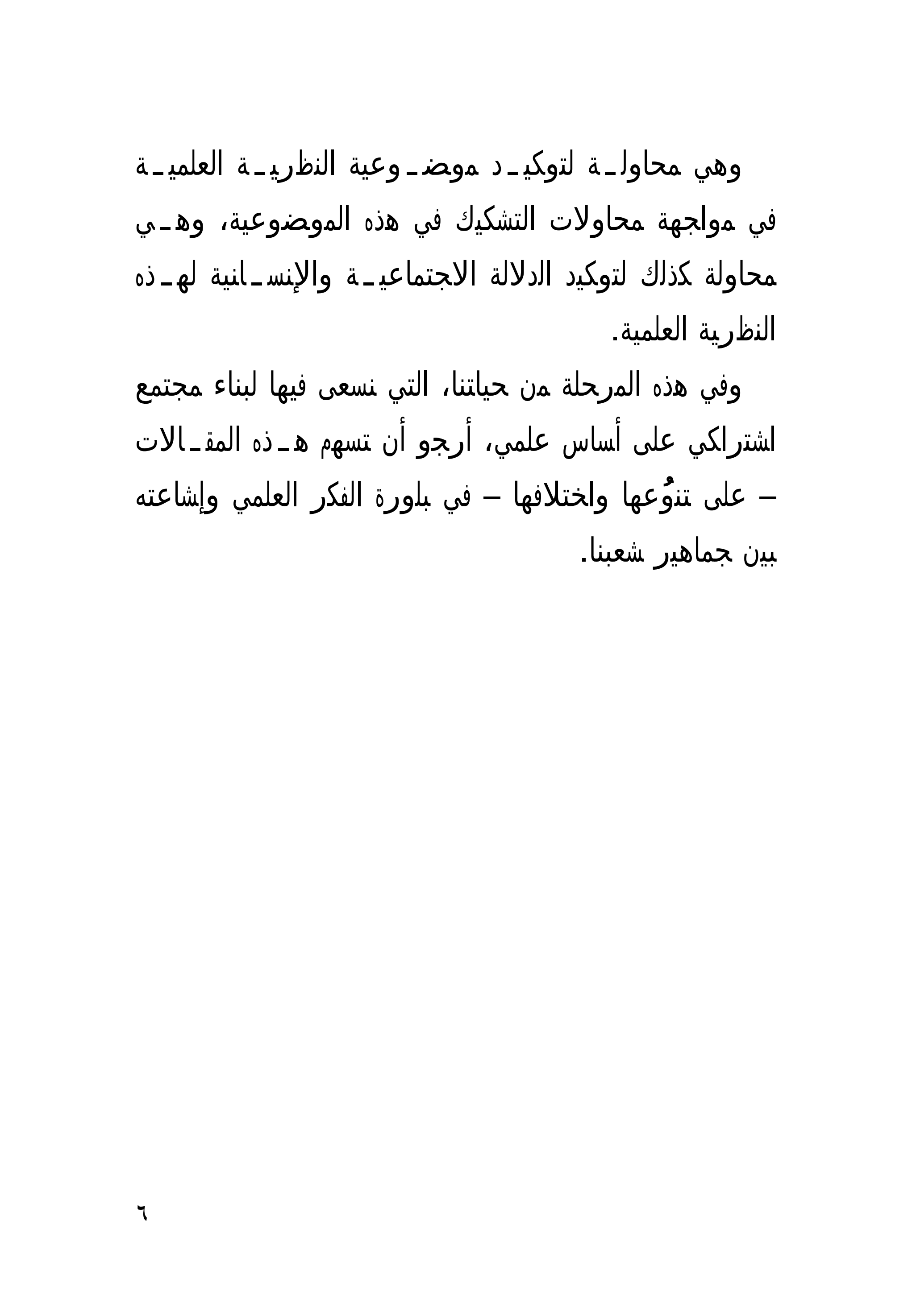
فهرس

مقدمة

لا الفترة الزمنيـة المحـدَدة، ولا الموضـوع المحـدَد، ولا المنهج المحدَد، يجمع بين هذه المقالات!

إن حياتها تمتدُّ عبر خمسة عشر عاما، من عـام ١٩٥٠ حتى عام ١٩٦٥، وهي تتنوَع تنوُعـا شـديدا مـن حيـث الموضوع فقد تكون في الفلسفة، أو فـي العلـم التجريبـي، أو في علم النفس، أو في فلسفة التاريخ، أو في التراث القديم أو الحديث، وهي تختلف كذلك اختلافًا شديدا من حيث منهج كتابتها؛ فقد تكون مقالة تحليلية وقد تكـون تقـديما لكتـاب أو تعليقًا عليه، وقد تكون ردا سريعا على مقال، وقد تكـون تأملاً عابرا في قضية من القضايا..

وبرغم هذا كله، برغم الفترة الزمنية غير المحددة، وبرغم هذا التنوُع والاختلاف في الموضوع ومنهج المعالجة، فـإن هذه المقالات جميعا – فيما أعتقد – يكاد يضمها معنى واحد، ويحركها هدف واحد؛ أنها في جوهرها دفاع عن العلم ودفاع عن الحرية الإنسانية، كذلك أنها محاولة لتوكيد ألا تنـاقض بين العلم والحرية، بل لا علم بغير حرية ولا حريـة بغيـر علم.



وهي محاولـة لتوكيـد موضـوعية النظريـة العلميـة في مواجهة محاولات التشكيك في هذه الموضوعية، وهـي محاولة كذلك لتوكيد الدلالة الاجتماعيـة والإنسـانية لهـذه النظرية العلمية.

وفي هذه المرحلة من حياتنا، التي نسعى فيها لبناء مجتمع اشتراكي على أساس علمي، أرجو أن تسهم هـذه المقـالات – على تنوُّعها واختلافها – في بلورة الفكر العلمي وإشاعته بين جماهير شعبنا.

في الفلسفة

- بلاش فلسفة
- دفاع عن الفلسفة
- دفاع آخر عن الفلسفة
- ما وراء المدرك الحسي

بلاش فلسفة

حذار أن تصدق هذا العنوان – أيها القـارئ العزيـز – حذار أن تنخدع به؛ فما أزدري في حياتي تعبيرا كما أزدري هذا التعبير، بل ما أعرف شيئًا أخطر على مجتمعنا الجديـد وثورتنا من سيادة هذا التعبير: بلاش فلسفة.

حقًا، أننا نلوك هذا التعبير كل يوم. ورغم هذا، فلكل منـا فلسفته، ولك أنت أيها القارئ العزيز فلسفتك الخاصـة أردت هذا أم لم ترد، ذلك أن لكل منا مسـلكه فـي الحيـاة، إزاء عائلته، إزاء عمله، إزاء مجتمعه، لكل منا نظرته إلى الناس والكون، لكل منا قاعدته التي يزن بها الأمور، وزاويته التي يحكم بها على أحداث الحياة؛ والفلسفة – ببسـاطة – ليسـت إلا هذه النظرة الشاملة، ولعلك قد امتصصت هـذه الفلسـفة، هذه النظرة الشاملة منذ الدقائق والساعات والأيـام الأولـى من حياتك، امتصصتها من وضعك الاجتماعي، ومن قراءتك العفوية، ومن خبراتك العلمية، ومن ملابسات عملك وحياتك الخاصة، من السينما والمسرح، مـن الأحـزان والمبـاهج، من الأصدقاء والخصوم، من الانتصارات والهزائم، من تيار

الحياة المتدفق حولك بغير انقطاع، إنـك تمـتصُ الفلسـفة وتتنفسها وتعيشها كل دقيقة من حياتك بوعي أو بغير وعي. والمشكلة هي.. أي نوع مـن الفلسـفة تتنفسـها وتعيشـها؟ قد تكون – دون أن تدري – من أنصار سـارتر، أو ولـيم جيمس، أو برجسون، أو ماركس، أو محيـي الـدين بـن عربي، أو ابن رشد. قد تكون وجوديا مثـل الـدكتور عبـد الرحمن بدوي، أو "جوانيا!" مثل الـدكتور عثمـان أمـين، أو "وضعيا منطقيا" مثـل الـدكتور زكـي نجيـب محمـود أو "تكامليا" مثل الدكتور يوسف مراد أو فرويديا مثل الدكتور مصطفى زيور، وقد تكون تواكليـا وقـد تكـون إيجابيـا، وقد تكون من أنصار الشطحات الصـوفية، أو مـن أتبـاع الموضوعية العلمية، وقد تكـون رؤيـاك الفلسـفية رؤيـا متناقضة، هي خليط من هنا وهناك وهذا وذاك، لا يجمعهـا وحدة واضحة.. وقد تكون.. وقد تكون..

ألست في حاجة إلى أن تقف موقفًا نقديا واعيا مـن هـذه الفلسفة التي تتنفسها كل يوم؟.. وأن تسأل نفسك .. ماذا وراء مسلكي اليومي، ماذا وراء أحكامي المتنـاثرة التـي ألقيهـا جزافًا هنا وهناك.. ماذا يجمعها.. ماذا يوحدها.. ما قيمتها ..

ما حقيقتها؟ هذا الموقف النقدي من نفسك وفكري.. أنت وأنا والناس جميعا مطالبون به دائما؛ إنه ضمان لتجديد الفكر بل لتجديد الحياة نفسها.. وهو انتقال بالفلسفة التي تتنفسها إلى مرحلة الوعي والوضوح والنضوج.

ولكن ماذا وراء بلاش فلسفة؟! كيف شاع هذا التعبير؟. الحق أن هناك ما يغذيه دائما في وجداننا، فما أكثر الفلسفات التي ينبغي أن نقول إزاءها: بلاش فلسفة!

ولكنَ هناك فارقًا كبيرا بين أن تقول بلاش هذه الفلسفة وبين أن تقول بلاش فلسفة أصلاً! نعم بلاش فلسفة إذا كانت الفلسفة ترفًا عقليا خالصا، أبعد ما يكون عن الصدق الموضوعي وحياة الناس، بلاش فلسفة إذا كانت الفلسفة تعقيدا لغويا، وخلافات شكلية، وتهميشًا على تهميش التهميش إلى غير حد وإلى غير حل، بلاش فلسفة حقًا إذا كانت الفلسفة هي التنكر للإنسان، هي العزلة عن الحياة، هي التناقض مع التقدُّم البشري، هي التعالي على المصير، وهي التغرُّب عن مسئوليات العصر وحقائقه.

من فلسفات كهذه نشأت كلمة بلاش فلسفة في حياتنا، إن تراثنا العربي الإسلامي يزخر بأرقى ما وصل إليه الفكر

البشري من إضافات فكرية وفلسفية، لقـد اسـتطاع وهـج الفلسفة العربية الإسلامية أن يضيء أوربـا فـي عصـور الظلام، وأن يفجر عصرا جديدا للنهضة الفكرية والفلسـفية والعلمية والأدبية والفنية في أوربا، ما كـان أروع عالمنـا وفيلسوفنا القديم وهو يقطـع آلاف الفراسـخ ويواجـه آلاف العقبات يعاني الفاقة والمحـن، ونـزوات الحكـام وتـداول السلطان، دون أن يكل أو يمل عن مواصلة طريق الحقيقـة. ما أعظم ما وصل إليه من حقائق باقية لا في الفلسفة التأملية الخالصـة فحسـب بـل فـي العلـوم التجريبيـة كـذلك، في البصريات والفلك والطب والرياضة والاجتماع. بل كـاد أن يطل بأشواقه الفكرية على العقول الإلكترونية!؟ أين آثار هذه الفلسفة العريقة في حياتنا المعاصرة، أين امتدادها الحيُ في ضمائرنا ووجداناتنا وأفكارنا؟ إن ما تبقى منها رغم مياه دجلة، وحملات النهب والإغارة والإهمال والتشتت، كنـوز غالية عزيزة، ولكنها مطمورة خلـف الدراسـات الفقهيـة، والتهميشات الشكلية والتفسيرات البعيدة عـن روح الجديـد الدائم فيهـا. حقًـا، هنـاك جهـود عظيمـة موفقـة قـام بها المستشرقون وأساتذتنا وعلماؤنا من أبناء شعبنا العربي،

من أجل إحياء هذا التراث وتحقيقه ونشره، إلا أنه لم ينل بعد ما يستحقه من تفهم عميق وتفسير حضاري سليم؛ فالحقيقة أن الفلسفة العربية الإسلامية ليست مجرد صدى لفلسفة اليونان والرومان كما يقول البعض، وليست مجرد توفيق بين الدين والفلسفة كما يقول البعض الآخر، وإنما كانت تعبر عن أشواق عصر، واحتياجات حضارة، وقيم مجتمع جديد، إلى جانب تأثرها بالرَّوافد اليونانية أو الرومانية أو الهندية أو الفارسية، كانت الفلسفة العربية الإسلامية، صدى للحياة العربية الإسلامية أساسا، وكانت معركة من معارك هذه الحضارة الجديدة. أين هذه الفلسفة من تاريخنا المعاصر، من بنائنا لحياتنا الجديدة. لم تصبح غذاء لها – وما أقدرها على ذلك– بل أصبحت صنوا لكل ما هو مغرب ملغز، لكل ما هو معقد وشكلي ومعزول عن الحياة. فإذا عرضته على الناس كان من حقهم أن يقولوا بلاش فلسفة!

ما أحوجنا إلى إحياء تراثنا الفلسفي القديم لا بتحقيق النصوص فحسب، بل باكتشاف ما هو جوهري وإنساني وجديد فيها، ما أحوجنا أن يصبح هذا التراث رافدا من روافد فكرنا المعاصر، وغذاء لوجداننا الجديد.

على أن المأساة ليست مأساة تراث قديم لم يتم "تقييمه" وإشاعته بين الناس وإنما هي مأساة هذا التراث الفلسفي الحديث كذلك.

إن عالم اليوم يزخر بالعديد من الفلسفات، ولهذه الفلسفات أصداء في مجتمعنا، وأصداء في أفكارنا، وأصداء في ضمائرنا، وأصداء في مسلكك الشخصي أيها القارئ العزيز، أردت هذا أم لم ترد، كما ذكرت لك من قبل. هناك فلسفات روحية وأخرى علمية، فلسفات وجودية وأخرى نفعية. إلخ. إلخ.. وهناك تفريعات لا حدَّ لها على هذه الفلسفات، وهناك أزياء علمية تتزيا بها فلسفات أبعد ما تكون عن العلم كالوضعية المنطقية، والبرجماتية، وهناك فلسفات تتزيا بأزياء الحرية وهي لا تصلح سلاحا بشريا للكفاح من أجل الحرية، بل لعلها فلسفة تفتت هذا الكفاح وتشتته كالوجودية، وهناك فلسفات ثورية وأخرى تسدُّ الطريق في وجه الثورة وهناك وهناك، وفي جامعاتنا أصداء لهذا كله، في التربية والتاريخ والاقتصاد والأدب والفن، والعلوم الطبيعية والرياضة والطب وعلم النفس والاجتماع.. إلخ. إلخ.

فأين أنت من هذا كله، أين نحن من هذا كله، وأين هـذا كله من مجتمعنا وثورتنا، وفلسفتنا الإنسانية الشاملة؟؟!

ألسنا في حاجة كذلك إلى مراجعة هذا التـراث الفلسـفي الحديث في ضمائرنا وجامعاتنا ومسلكنا اليومي، وأن نقـف منه موقف التمحيص والنقد، وأن نقيم لأنفسنا وجهـة نظـر شاملة متجانسة موضوعية عن الحياة والإنسان والعالم؛ حتى لا نقع في التخبط والتلقائية، حتى لا نتـورط فـي نظـرات جزئية قاصرة، حتى لا تخنقنـا فلسـفات مريضـة زائفـة، من حيث ندري ولا ندري.

مع بداية ثورة ٢٣ يوليو كانت هناك بوصلة فكرية هـي فلسفة الثورة والأهداف الستة، ثمَ سرعان ما تطـوَرت هـذه البوصلة الفكرية بالممارسة والتطبيق والخبرة الحية ومعالجة مشكلات الواقع، تطوَرت إلى بوصلة فكرية أخرى أكثر وعيا وأعمق تأصيلاً للأمور وأرحب استشـرافًا لآفـاق التقـدُم، إن ميثاق العمل الوطني يستند أساسا إلـى بوصـلة فلسـفية في فهم التاريخ، والاقتصاد والإنتاج والديمقراطية والسياسـة الدولية والوحدة العربية، وبدون هذه البوصلة الفلسفية تتشتت أهداف العمل الوطني..

ومع حركة الحياة، وتجدُّد المسئوليات، تزداد هذه البوصلة دقة وخصوبة وعمقًا.. إن الميثاق دعوة جادة إلى الفلسـفة، ما أحوجنا أن نعممها في جوانب حياتنا المختلفة.. ما أحوجنا إلى التأصيل والتعمق وإعمال الفكر وسـيادة روح الانتقـاد في الاقتصاد والأدب والعلم والفن والفلسفة ذاتها.. ما أحوجنا إلى الفلسفة في حياتنا اليومية.. ما أحوجنـا إلـى الفلسـفة لا إلى كراهيتها.

ما أحوجنا إلى إشاعتها وتعميمها، وما أريـد أن أختـتم كلمتي بالدعوة إلى إصدار مجلات فلسفية، في تاريخ الفلسفة والمنطق وعلم الجمال، والحضارة، وفلسفة العلـوم.. إلـخ. إلخ. كما فعلت في كلمة سابقة عن العلم، ذلك لأن مثل هـذه المجلات الفلسفية تحتاج أولاً إلى وضـوح فكـري كامـل وتخطيط علمي دقيق.

ولكن حسبي هنا اليوم أن أستأذنك أيها القـارئ العزيـز في أن أعود إليك بين الحين والآخر تحت هذا العنوان: بلاش فلسفة، لنتفلسف معا، في أمور كثيرة، بعضـها فـي تراثنـا العربي الإسلامي القديم، وبعضها فـي مشـكلاتنا الفكريـة المعاصرة، ولكن.. كن على ثقة أنه لن يكون تفلسفنا غربـة

عـن الحيـاة والإنسـان والأرض ولـن يكـون تعقيـدات أو شطحات، وإنما سيكون من أجـل مزيـد مـن الـوعي والمشاركة والثقة في الأرض والإنسان والحقيقة.

دفاع عن الفلسفة

للدكتور زكي نجيب محمود مدرسة فلسفية يثابر على إثرائها وتدعيمها منذ سنوات في إخلاص ودأب وأناة.

ولسنا نعدو الصواب أو الدقة أن قلنا إنه الصوت الوحيد الذي يعبر عن الفلسفة الوضعية المنطقية في شرقنا العربي.

ولقد استطاع الدكتور زكي نجيب محمود أن ينمي حوله تيارا فكريا مستمدا من أصول هذه الفلسفة، وأن يدعمه بالمقالات والمحاضرات والكتب.

ولن أتعرَض في مقالي هذا للفلسفة الوضعية المنطقية أو لتعبير الدكتور زكي نجيب عنها في لغتنا العربية، وإنما أقتصر على مناقشة بحث أخير كتبه الدكتور في العدد الأخير من "المجلة" بعنوان "ثورة في الفلسفة الحديثة".

ومن الأفضل أولاً أن أبدأ بتلخيص مقال الدكتور زكي نجيب محمود..

يقصر الدكتور مهمة الفلسفة على تحليل معارف الناس الشائعة في حياتهم اليومية، وتحليل التعابير التي تنتهي إليها العلوم التجريبية؛ فالفلسفة تأخذ هذه المعارف المنتشرة بيننا جميعا أو بين الكثرة الغالبة منا، تأخذها لتسأل عنها بعض

الأسئلة التي لا تقع في هذا المجال أو ذلك من مجالات العلوم الخاصة، وهي تسأل أسئلتها. لتبلغ بمعارف الناس التحديـد والدقة، وكـذلك الشـأن فيمـا يتعلـق بالتعـابير العلميـة، وإن الفلسفة عند الدكتور زكـي نجيـب لا تنـافس العلـوم الطبيعية – مثلاً – في الموضوعات التي تبحثها هذه العلوم، وإنما هي تنصرف إلى تحليل ما تقوله العلوم فحسب، "تحلله لتعرف أين يجوز القول وأين لا يجوز؟ وأين الصواب وأين الخطأ..

ولهذا تُسمى هذه الفلسفة بالفلسفة التحليلية. ولكن ما هـي الثورة التي أحدثتها هذه الفلسفة التحليلية؟ إن هـذه الثـورة ترجع فيما يرى الدكتور زكي نجيب محمود إلى أمور ثلاثة:

(١) إلى أن هذه الفلسفة تتـرك العلـوم لأصـحابها؛ فلا تتدخل فيها شأن الفلسفة التقليدية.

(٢) وهذه الفلسفة كذلك لا شأن لها بالمبادئ العامـة. إنها تنفض يدها مما يسميه الدكتور زكي نجيـب محمـود بالميتافيزيقـا، وهـي عنـده البحـث في المبادئ العامة التي تنطبق على الوجود كلـه باعتباره كلاً واحدا، والعلم الحديث فيمـا يـرى

الدكتور زكي نجيب لا ينظر إلى الكـون كلـه باعتباره حقيقة واحدة بل ينظر إليـه باعتبـاره كثرة وباعتباره متحركًا متطورا فكيـف يجـوز لفيلسوف معاصر أن ينسلخ عن عالـم العصـر انسلاخًا فيبحث عن حقيقة واحدة..

(٣) أن هذه الفلسفة يقتصر دورهـا علـى التحليـل اللغوي.

"إنه حيث يكون المجال مجال الحديث عن العالم وحقائقـه فليس للفيلسوف أن ينبس ببنت شفة؛ أمـا عمـل الفيلسـوف المعاصر فهو توضيح العبارات العلمية".

وموضوع الخلاف بين الدكتور زكي نجيب محمود وبيني أنني أرى أن هذه ليست الفلسفة المعاصرة، وإنما هي تمثـل فحسب جانبا ضيقًا للغاية من الفكر الفلسفي المعاصر، يعبـر عنه حفنة من المفكرين في أمريكا وانجلترا، ولا تكاد تتنفس منه نبضة صادقة واحدة عما في حياتنا الإنسانية المعاصـرة من إيجابية وجهود مبذولة من أجل التقدُّم.

ولهذا لا أرى في هذه الفلسـفة ثـورة علـى الإطـلاق، بل أعدُّها ارتدادا نحو أشد عصور الفكر الإنسـاني ضـحالة

وجدبا، وأعدُّها تعبيرا عما يعترض تقدُّمنا البشري من عقبات وعراقيل.

ماذا تريد هذه الفلسفة أن تلقنه للإنسان المعاصر.. ؛نهـا باسم الدفاع عن العلم تقول له اترك العلم للعلماء، وباسم نبـذ الميتافيزيقا والغيبيات تقول له دعك مـن المبـادئ العامـة والنظرات الشاملة والسعي وراء الحقيقة الواحـدة، وباسـم الصدق تقول له دعك من الوقـائع فـي العـالم الخـارجي، ولتعكف على تحليل اللغة التي تعبر عن هذه الوقائع.

وبهذا تماما يستحيل العالم الطبيعي والإنساني على السواء إلى طائفة من العناصر غير المترابطة التي لا يجمعها نسـق موحد، ولا يدفق في كيانها مفهوم عام، ولهذا تماما تتسـاقط المبادئ العامة والمفاهيم الشاملة التي اكتسبتها الإنسانية خلال تمرُّسها الطويل بالحياة وخلال نضالها من أجـل المعرفـة والتقدُّم، وبهذا تماما لا يكون ثمة موجود حقيقي إلا ما هـو جزئي محسوس، وبهذا تماما تنعـدم الحقيقـة الموضـوعية الشاملة ويصبح المدرك الحسي الجزئي هو الحقيقة الوحيـدة وبهذا تماما يفقد العقل البشري فاعليته التأليفيـة الإبداعيـة، ويستحيل مبضعا باردا للتحليل والتشريح اللغوي المجدب..

وبهذا تماما ينعزل الفيلسوف عن حياته وعن حياتنا، عن مجتمعه وعن مجتمعنا الإنساني، عن المشاركة الفعالة المثمرة في موكب الحياة، وتصبح فلسفته أدراجا خشبية محشوَة بالعمليات المنطقية الشكلية التي لا دلالة لها.

هذه هي ما يسميها الدكتور زكي نجيب محمود بالفلسفة المعاصرة وبالثورة.

ولنضرب مثالاً أو مثالين لنبين الفارق في النظر إلى معنى الفلسفة، ونختار المثالين من مقال الدكتور زكي نجيب نفسه.

يضرب الدكتور نجيب مثالين للتدليل على صحة فلسفته ولبيان منهجها في التحليل؛ مثاله الأول مأخوذ من الرياضة، والثاني من الأحكام الأخلاقية والجمالية، أما المثال الرياضي فمعادلة جمع بسيطة هي ٢ + ٣ = ٥، ويعقب الدكتور زكي نجيب محمود على هذه المعادلة بأن نتيجة المعادلة يقينية، لماذا.. لأن المعادلة لا تقول شيئًا جديدا؛ فطرف المعادلة ٢ + ٣ هو نفسه الطرف الآخر أو النتيجة ٥ : لا جديد إذن، ولكن من هذا نفسه، من عدم الجدَة هذه ينبع يقين

النتيجة ٥؛ وعلى هذا فاليقين في الرياضة مصدره تحصـيل الحاصل.

أما مثال الأخلاق وعلم الجمال فيتمثل في هاتين الجملتين: الشجاعة خير، وغروب الشمس جميـل. ويفـتش الـدكتور زكي نجيب محمود عن مقابل موضوعي في العالم الخارجي لهاتين الجملتين فلا يجد؛ وبهذا يعدُّهمـا تعبيـرين ذاتيـين لا صدق فيهما ولا خطأ، وهكذا شأن كافة الأحكام الأخلاقية والجمالية.

ولنتأمل هذه الأمثلة.

إننا نلاحظ أولاً هذا الفهم الشكلي الجامد لليقين باعتبـاره نتيجة لتحصيل الحاصل، على أننا نعبر هذه القضـية لأنهـا أكبر من أن يتسع لها هذا المقال، ثم نلاحظ ثانيـا أن القـول بأن هذه المعادلة الرياضية لم تقل شـيئًا وكأنهـا تحصـيل حاصل فيه إغفال للمعنى الحقيقي "التأليفي" للعملية الرياضية، حقًا أن " ٢ + ٣" لا تختلف عن ٥، إلا أنَ عملية الجمع هذه تتضمن جهدا عقليا، كما تتضمن تاريخًا إنسانيا مـن العمـل والممارسة والتجريب، والمعادلة الرياضية هي ثمـرة هـذا التاريخ الإنساني، الذي يتعانق فيه العقل البشري والتمـرُس

على العمل لبلوغ هذه المعارف الرياضية المنضبطة، والحكم على قيمة العمليات الرياضية وطبيعتها ينبغي ألا يغفل أبـدا هذا التاريخ العملي الطويل؛ لأنه بهذا الإغفال ينكر فاعليـة العقل البشري وقدراته الإبداعية، كما يغفل ارتبـاط النتـائج الفكرية بالتجريب والتمرُّس الإنساني العملي، وهذا ما تفعلـه الوضعية المنطقية تماما عندما تؤكد بأن العمليـة الرياضـية تحصيل حاصل ولا تقول شيئًا.

إنها تنظر نظرة تحليلية إلى المعادلة وعناصـرها التـي تتألف خارج هذه المعادلة ولا تربط هذه المعادلة بتاريخهـا الرياضي والإنساني؛ ولهذا تنتهي بالضرورة إلى ألا جديـد في الفكر الرياضي، وأنه لا شيء غير تحصيل الحاصل.

فإذا انتقلنا إلى الأحكام الأخلاقية والجمالية وجـدنا أمـرا مماثلاً.

إن الدكتور زكي محمود لا يجد للحكم الأخلاقـي مقـابلاً حسيا في العالم الخارجي؛ ولهذا ينكر علـى هـذه الأحكـام موضوعيتها ويعدُّهـا أحكامـا ذاتيـة خالصـة لا صـدق فيها ولا خطأ، إن الوضعية المنطقية قد فتشت داخـل هـذه التعابير فلم تجد ما يقابلها في الواقـع الحسـي مـن وقـائع

محسوسة جزئية محدودة، فحكمت عليها بأنها تعابير ذاتيـة، وسبب ذلك هو تلك النظرة التحليلية المغرقة التـي تفصـل الأحكام الأخلاقية والجمالية عن تاريخها ونسـيجها الحـي. فلو أنها نظرت إلى هذه الأحكام نظرة موضـوعية تأليفيـة، وتعرّفت عليها كوظيفة حية في مجال حي لتكشـفت قانونًـا موضوعيا للأخلاق ولأدركت أساسـا موضـوعيا للتـذوُّق الجمالي. ولكن منهج التحليـل الخـالص يعـزل الظـواهر عن سياقها الحي، إنه يحيلهـا أولاً إلـى عبـارات لغويـة، ثمّ يسعى للكشف عن الصدق فيها بالتحليل بدلاً مـن ربـط العبارة اللغوية بسـياقها الاجتمـاعي والموضـوعي، بـدلاً من اتخاذ النظرة التاريخية التأليفية.

وفارق بين أن أقول كما يقول الدكتور زكي نجيب محمود إن "الشجاعة خير" حكم ذاتي لا مقابل موضوعي له؛ وبالتالي ليس فيه خطأ أو صواب، وبين أن أقول إن "الشجاعة خيـر" حكم ذاتي ولكنه حكم منبثق من ملابسات نفسية واجتماعيـة موضوعية هي كذا وكذا، وإن له قانونًا نسـتطيع أن نتبينـه بمعرفة هذه الملابسات.

ولكن الوضعية المنطقية لا تستطيع أن تنتقل من العبـارة اللغوية إلى وظيفتها التاريخية والاجتماعية؛ لأنها تعامل اللغة لا باعتبارها ظاهرة اجتماعية بل باعتبارهـا مجـرد نسـق من الألفاظ والعلامات والرموز، وتسعى إلى معرفة الصـدق فيها بتحليل هذه الألفاظ والعلامات والرموز تحليلاً منطقيـا جامدا يعزل اللغة عزلاً كاملاً عن سياقها الاجتماعي الحي.

وبهذين المثالين يتبين لنا أن أي انفصـال عـن الحيـاة تفرضه الفلسفة الوضعية المنطقية علـى التفكيـر الفلسـفي وعلى الفيلسوف المشايع لها، وأي تجريد أجـوف تفرضـه على تعابيرنا اللغوية وأي قصور وضيق تختنق به أحكامهـا ونتائجها..

مرَّة أخرى أتساءل ماذا تريد هذه الفلسفة أن تلقنه للإنسان المعاصر؟ ماذا تخدم عندما تسـعى لإقنـاع هـذا الإنسـان المعاصر بأنه لا توجد حقيقة موضوعية، ولا مبادئ عامـة، ولا قوانين عامة، ولا قيم عامـة، وأنـه لا يوجـد أسـاس موضوعي للخير والشر والحب والأمان والشرف والجمـال والخيانة والوطنية؟

ماذا تخدم عندما تسعى لتدير ظهر الفيلسـوف المعاصـر عن الحياة ولتحني رأسه فوق العبارات اللغوية؟

إنها بهذا تحرمنا في الحقيقة من الفلسـفة باسـم الفلسـفة وما أشدَ حاجتنا إلى الفلسفة، الفلسفة بحق التي تهبنا النظـرة الشاملة للحياة، التي تربط بين أفكارنا وأعمالنا وتعمم خبراتنا الإنسانية، كما تعمم نتائجنا العلمية..

إن للفلسفة في وجداننا القومي تاريخـًا عريقًـا، ولكـن الأحداث قد قهرت هذا التاريخ، وتركت لنا ميراثـًا مفككـًا من الأفكار والمشاعر غير المترابطة، على أننا خلال العمل والإنتاج والتمرُس بالحياة قد أخذنا نصوغ لأنفسـنا فلسـفة عامة، نصوغ لأنفسنا نظرة شاملة للكون وللطبيعة وللإنسان وللتاريخ، نظرة شاملة نوحد بها صـفوفنا ونرتـب أفكارنـا ومشاعرنا ونتخذها سبيلاً لدفع عجلة التقدُم وإزالة العقبـات من طريقنا..

ونحن كل يوم نختبر موضوعية القوانين الإنسانية بنضالنا وتضحياتنا وبما تنتجه أيادينا من ثمار خصبة للبشرية، ونحن نتعرَف كل يوم على النتائج الجزئية للعلوم المختلفة ونسـعى لتعميمها وصياغة نظـرة شـاملة منهـا، ونحـن نسـعى

في دأب للتعرُّف على القوانين في حركة الأشـياء؛ الأشـياء المادية، والأشياء النفسية والاجتماعية.

ونسعى للسيطرة علـى هـذه القـوانين؛ لأن السـيطرة عليها ضمان للتقدُّم وضمان للحرية، ونحن ندرك أن معرفتنا بالقوانين وأن استكمال الوعي بالحياة لا يتحقق بمجرد التأمل الأجوف أو التحليل البارد للعبارات اللغوية، وإنما بالمساهمة والمشاركة في بناء الحياة وبحمل أعبائها ومواجهة مشكلاتها وصعابها في شجاعة وصبر، وبالعمل الدائم الدائب، العمـل المتبصر الرشيد، ونحن ندرك أنه بالنظرة الشاملة، وبالفلسفة الموضوعية لا نزداد وعيا ومعرفة فحسب، بل نزداد كـذلك قدرة على تطوير مجتمعنا البشري..

هذه هي فلسفتنا الإنسانية المستمدَّة من واقعنـا ووجـداننا القومي واحتياجاتنا الملحة، فلسفة موضوعية فيهـا بسـاطة وصفاء وتواضع، فيها الكلمة والإنسان، فيها المعرفة والعمل، فيها جهدي وجهدك وجهود الناس جميعا، فيها احترام العقـل البشري واحترام العمل البشري، وفيها تفـاؤل موضـوعي عامر بالمستقبل البشري.

دفاع آخر عن الفلسفة

تعليقًا على المقال السابق، بعث إليَّ الأستاذان أحمد حسن راشد، ومحمد عدس رسالتين يدافعان فيهما عـن الوضـعية المنطقية.

وأحـبُ أولاً أن أشـكر للأسـتاذين الفاضـلين ردّهمـا الموضوعي على مقالي وأعبر لهما عـن صـادق تقـديري لحماسهما لقضية الفلسفة وأتطلع إلى اليـوم الـذي تصـبح فيه هذه القضية موضع اهتمام لجماهير شعبنا.

فالفلسفة في بلادنا تكاد تقتصر علـى معاهـد الدراسـة ولم تجد لها بعد مكانًا فـي بيوتنـا وشـوارعنا وصـحافتنا الوطنية، إن سـنوات التخلـف التـي فرضـها الاسـتعمار على بلادنا وعلى شعبنا جعلت من الفلسـفة شـيئًا غامضـا كريها في كثير من الأحيان، وأصبحت مرادفا للكلام الفـارغ الذي لا غناء فيه ولا جدوى منه، وللفلسفة– في الحقيقـة – ركن بالغ الأهمية في تراثنا الثقافي العزيز، ولقد ازدهـرت على أيدي مفكرينا المسلمين الأجـلاء فـي أوج حضـارتنا الإسلامية العربية، وعندما أخذت هذه الحضارة تنهار وتتحال

بدأت تبرز الدعاوى المعادية للتفكير الفلسفي تحت شعار الفهم الضيق للدين.

واليوم تعود الفلسفة إلى مكانتها في وجداننا الثقافي الحديث، تعود بارتفاع الوعي بين مواطنينا وبوضوح الرغبة الملحة في امتلاك ناصية حياتنا والسيطرة على مقدَراتها وتوجيهها لصالح أمتنا العربية.

والفلسفة تعني تألق الوعي النظري بالواقع المادي وبمواضع الإنسان العربي فيه، كما تعني الحرص على مواجهة هذا الواقع مواجهة واعية مستنيرة، كما تعني زوال التخبط والتلقائية في مسلكنا العلمي والاجتماعي والوطني على السواء..

وإذا كنا نثير اليوم قضية الفلسفة بنقد الوضعية المنطقية؛ فذلك لما نجده في هذه المدرسة الفلسفية خاصة من معاداة صريحة للفلسفة والوعي النظري، ولما نلمسه من سيادة هذه المدرسة الفلسفية في بعض أروقتنا الجامعية، فضلاً عن إدراكنا بأنها تعبر عن الجوانب المتخلفة في حياتنا الاجتماعية وعن القوى الرجعية في العالم؛ فهي تعمل على تجريد الإنسان المعاصر من أسلحته النظرية التي يتسلح

بها للقضاء على عوامل التخلف ولتوحيد صفوفه ودفع التاريخ البشري إلى الأمام.

وعندما أخذت على الدكتور زكي نجيب محمود أنه يقصر حديثه على الوضعية المنطقية في مقاله "ثورة في الفلسفة المعاصرة" فإنما أردت أن أبين وجود تيارات أخرى في الفكر المعاصر غير الفلسفة الوضعية المنطقية بعضها يدحض الميتافيزيقا كالمادة الجدلية، وبعضها يعتبر امتدادا لها كالوجودية والبرجماتية والوضعية المنطقية نفسها مهما أخفت وجهها خلف ستار الدفاع عن العلم ودحض الميتافيزيقا.

فالوضعية المنطقية تزعم كما يقول السيد حسن أحمد راشد تأكيدا لما يقوله الدكتور زكي نجيب محمود أنها تسير في تيار العصر – تيار العلوم الطبيعية التجريبية – ولكنها في الحقيقة تدير ظهرها لهذه العلوم وتفرض عليها منهجا منطقيا ضيقًا قاصرا للغاية؛ فهي أولاً لا تحترم في هذه العلوم نظرتها الشاملة وقوانينها العامة بل تتمسك بنظرة ذاتية خالصة هي القول بأن العالم مؤلف من معطيات حسية وجزئيات متفردة، وأن العلم إنما يقوم على صياغة هذه

المعطيات والجزئيات وتحديـد العلاقـات الملائمـة بينهـا، والوضعية المنطقية لا تؤمن بموضوعية القـوانين العلميـة بموضوعية الضرورة بقيام هذه الضرورة في استقلال تـام عن الذات الإنسانية المتأملة، وبإمكانية معرفة هذه الضرورة والسيطرة عليها والتنبؤ بها، وإنما تفترض هذه الفلسفة وجودا مكوَّنًا من كثرة الوقائع والأحداث الجزئية غيـر المترابطـة وتقصر دور العالِم على تحديد الروابط الملائمة بينها، وهـي تتغافل عما في الواقع المادي والتاريخ الإنساني من حركـة متصلة وتداخل دائم شامل، وهي في الوقـت نفسـه تعـزل الفلسفة عن تأمل نتائج العلم وتقصر مهمتهـا علـى تحليـل عباراتها تحليلاً يقوم على صيغ منطقية يفرضـها المحلـل المنطقي فرضا تعسفيا – والوضعية المنطقية فضلاً عن هذا لا تهتمُ بالمضمون الواقعي لنتائج العلم وقوانين حركة الواقع وإنما تهتم فحسب بالأشـكال الفارغـة المجـرَّدة للعلاقـات والروابط التي يحددها العالِم في تعابيره بين معطيات الحـس وجزئيات هذا الواقع.

وهي بهذا لا تعزل الفلسفة فحسب عن المضمون الواقعي للعلم، وتسعى لتجميد حركة الواقع وتمزيـق التـداخل بـين

عناصره وأحداثه، بل تعزل الفلسفة عن التجربـة الإنسـانية المرتبطة بتاريخ العالم وتطوُّر وسائله الفنية، وتقف من هـذا العالم ومن هذه التجربة الإنسانية موقفًا متعاليا ميتافيزيقيا..

والأستاذ الفاضل أحمد حسن راشد يخطئ عندما يخلط بين المبادئ والقوانين العامة وبين الميتافيزيقا؛ فلا علـم بغيـر مبادئ وقوانين عامة، أما الميتافيزيقا فهي محاولـة لفـرض مبادئ عامة على الواقع الطبيعي والإنسـاني تنبـع أساسـا من الذهن الإنساني والذات المتأملة دون أن تكون انعكاسـا صادقًا للواقع الموضـوعي – طبيعيـا كـان أم إنسـانيا – ولقوانين حركتـه وتطـوُّره، والفيلسـوف التـأملي القـديم في جوانب كثيرة من مذهبه الفلسفي فيلسوف ميتافيزيقي بهذا المعنى؛ لأنه يتعسف لإخضاع الواقع الخـارجي وتفسـيره بمقتضى هذه المبادئ الجاهزة فـي ذهنـه، والتـي تعبـر عن رغبات واتجاهات ذاتية لا عن استبصـار موضـوعي بقوانين حركة الواقع، وهو يستمدُّ منطقية مذهبه من المنطق الداخلي لهذا المذهب.

إنه يقيم المقدمات الأولى ثم يستخلص منها كافة عناصـر مذهبه دون احتفال بالحقيقة الموضوعية الجارية تحت بصره وفي أعماق نفسه.

والوضعية المنطقية تتخـذ هـذا الموقـف نفسـه رغـم ما تزعمه لنفسها من معاداة ودحض للميتافيزيقا – فهي تعتبر الواقع الخارجي جزئيات متناثرة وهي تحدد للعلم مهمة ضيقة هي إقامة الروابط الملائمة بين هذه الجزئيات ثم هي تحـدد للفلسفة مهمة أشدّ ضيقًا هي تحليل عبارات العلم تحليلاً يقوم على صيغ وقواعد منطقية جاهزة يفرضها المحلل المنطقـي فرضا..

والوضعية المنطقية بهذا المعنى الذي نتبينه عند "رسـل" و" كارناب" و "فتجنشتين" وعشرات غيرهم فلسفة ذاتية مثالية أو بتعبير أدق ميتافيزيقا تتعالى علـى التجربـة الإنسـانية وعلى النتائج الموضوعية للعلم – وهي نظرة جامدة ضـيقة للعلم؛ وهي بهذا كله فلسفة معادية للتطوُّر أما الادعاء بالدفاع عن العلم وتطهيره من أدران الميتافيزيقا والسير فـي تيـار العصر فادعاء باطل من أساسه.

واعتقد أن في كلامي هذا ما يردُ على ما جاء في تعليقي الأستاذين الفاضلين أحمد حسن راشد ومحمد عـدس اللهـم إلا فيما يتعلق بنقطتين أثارهما الأستاذ محمد عدس؛ الأولـى تتعلق بطبيعة التفكير الرياضي وما أعتقد أن المجال يسـمح بهذا وأتطلع إلى مجال آخر لمناقشة هـذه القضـية المهمـة بتوسع – أما النقطة الثانية فهي القول بأن الوضعية المنطقية لا تنكر المبادئ والحقيقة الموضـوعية والقـوانين العامـة، وأنا أرجو للأستاذ الفاضل محمد عـدس أن يراجـع نفسـه في هذا القول، فمن الأسس الأولى للوضعية المنطقية إنكارها لهذه الحقيقة الموضوعية، ولإمكانية المعرفة الدقيقة لمبادئهـا وقوانينها العامة، وقصرها المعرفة العلميـة علـى معرفـة المعطيات الجزئية، واعتبارها نتائج العلـم قواعـد جزئيـة ملائمة للسلوك، وفي مقدوره أن يراجـع فـي هـذا كتـاب "كارناب" "الأسس المنطقية للاحتمـال"، وكتـاب "واينبـرج" "دراسة للوضعية المنطقية"

وبقي بعد ذلك أن أجيب على مسالة بالغة الأهمية أثارهـا السيد محمد عدس هي: عما تتحدث الفلسفة إذا كـان لـيس لها موضوع تتحدث عنه، والقضية مردود عليها منذ البداية.

فللفلسفة موضوعها الأصيل لا الموهوم، وللفلسـفة مهمتهـا الموضوعية كذلك لا الشكلية.. والفلسفة التي نؤمن بها ليست نظرية تحليلية خالصة للعبارات كما تزعم الوضعية المنطقية بل هي نظرة تأليفية يعتبر التحليل إحدى عملياتهـا الفرعيـة التي تدفع بعملية التأليف وتغذيها..

وهذه الفلسفة ليست موقفًا متعاليا على العلم، ونسقًا ذهنيـا مفروضا على الحقيقة الموضوعية يقوم منطقه على الوحـدة الداخلية البحتة لمقدماته ونتائجه، وهي ليست كـذلك موقفـًا تأمليا خالصا من قوانين الطبيعة وحركة التـاريخ البشـري. بل هي أولاً فلسفة علمية موضوعية تحترم العلـم، وتـدرك الحركة الشاملة في الواقـع المـادي والتـاريخي، وتحتـرم قوانينها الموضوعية. بل إن الموضوع الأصيل لهذه الفلسفة هو الحركة في الواقع المادي والبشري على السواء، وهـي تتبين في هذه الحركة القوانين التي يستخلصـها كـل علـم على حدة بوسائله التكنيكية الخاصة، ولكن الفلسـفة تسـعى لتعميم هذه القوانين واستخلاص القواعد العامة منها.

وهي إلى جانب هذا لا تقتصر علـى مجـرد المعرفـة بل تتسلح بهذه المعرفة العلمية المنضبطة، وبهذه التعميمـات

لتحقيق مهمة جديدة غير منفصلة عـن مهمتهـا العرفانيـة؛ وهي مهمة تغيير العالم.

فإذا اكتشف العلم قانونًا للوراثـة، سـعت هـذه الفلسـفة إلى تعميم هذا القانون واختباره اختبارا شاملاً وامتحان أسسه العامة ثم التسلح به إذا ثبتت صحته في تحسـين السـلالات في النباتات والحيوانات على السـواء، وإذا اكتشـف العلـم علاقة بين شكل الإنتاج والأزمة الاقتصادية، وعلاقـة بـين الملكية والعمل، وعلاقة بين شكل الدولة واتجـاه الإنتـاج، سعت هذه الفلسفة إلى اختبار هذه العلاقات والقوانين اختبارا شاملاً، والتسلح بها لتغيير العلاقات الإنتاجيـة القائمـة، إذا كانت تعوق التطوُّر وهكذا؛ ولهذا كذلك تتمكن هذه الفلسـفة بنظرتها العامة الشاملة أن تكون أساسا نقديا للعلم نفسه، تتبين على ضوء تعميماتها ونظرتها الشاملة، وتطبيقاتهـا العامـة مدى الصدق في هذه القوانين. فقانون مثل قـانون مـالتس في العلاقة النسبية بـين عـدد السـكان وتفـاقم الأزمـات الاقتصادية، وقيام الحروب والمجاعات، قانون ثبت بطلانه، على ضوء النظرة الشاملة، وربط حركة الإنتـاج بطبيعـة العلاقات الاجتماعية السائدة، وكذلك الشأن بالنسـبة لتفسـير

مبدأ عدم التحديد أو اليقين في الفيزيـاء الحديثـة، ومبـادئ فرويد في التحليل النفسي، إن النظرة الشاملة لقوانين الحركة في العالم الفيزيائي، وإضافة العامل الاجتماعي فـي تحديـد الظواهر النفسية كانت سبيلاً لدحض هذه التفاسير والمبادئ، وتخليص النظرة العلمية فـي مجـال الفيزيـاء أو الـنفس من التعميمـات السـريعة المجتـزأة، والتفسـيرات الآليـة المحدودة، والنظريات الذاتية القاصرة.

هكذا تكون الفلسفة معرفة شاملة مسـتمَدّة مـن التعمـيم الموضوعي والنقد الواعي للقوانين العلمية، وتكون في الوقت نفسه سلاحا للسيطرة على هذه القوانين وتوجيههـا لخدمـة التقدُّم البشري.

وللأستاذين الفاضلين عميق تقديري وخالص شكري.

ما وراء المدرك الحسي

تسود اليوم في بعض الأوساط الأكاديمية اتجاهات إطلاقية تزمتية تذكرنا باتجاهات مماثلة كانت سائدة في القرن الثامن عشر نتيجة لسيادة النظرية الجبرية الميكانيكيـة فـي العلـم آنذاك. إلا أنَ هـذه الاتجاهـات الحديثـة يمكـن أن تـردَ إلى عاملين:

١- عدم هضم النتائج الفيزيائية الحديثة.

٢- المتناقضات فـي مجتمعاتنـا البرجوازيـة الحديثـة وما تثيره لدى الفرد من اتجاهات فكرية نكوصـية، ومن أخطر هذه الاتجاهات شأنًا المدرسـة المسـماة "بالوضعية المنطقية" التي تكاد أن تصبح دينًا جديـدا لدى طائفة من الشباب في بعض جامعـات إنجلتـرا خاصة، حتى لقد أصبح كتاب الأستاذ آيـر – وهـو مـن كبـار مشـايعي هـذه المدرسـة – المسـمى "اللغة والصدق والمنطق" إنجيلاً فلسفيا بـين شـباب جامعة أكسفورد منذ نهاية الحرب الأخيرة..

ولهذه المدرسة هدفان أساسيان ومنهج. أما الهدفان فهما:

١- تحديد أساس سليم للمعرفة العلمية .

٢- استبعاد كافة العناصر الميتافيزيقية من قضايا التعبير اللغوي.

ومنهجها إلى ذلـك التحليـل المنطقـي لكافـة القضـايا والتصوُرات التعبيرية، ولنعرض أولاً لهذا المـنهج عرضـا سريعا خاليا من رموزه الاصطلاحية الرياضية ثم نتبين بعد ذلك مقدار صدق محاولته في تحقيق هدفيه.

في سنة ١٨٥٤ أصدر العالم الإنجليـزي Boole كتابـه "قوانين الفكر"، وعلى الرغم من أن Boole لم يقصد بكتابه هذا إلى أبعد من التعرُف على قوانين الفكر إلا أنه أُعتُبِر أول كتاب كُتِب بحق عن الرياضيات البحتة، وإن يكـن خاصـا بالمنطق الصوري، وهنا تجثم خطورته باعتبـاره المبشـر الأول بمدرسة المنطق الرياضي أو الرمزي التـي تسـتمدُ منها الوضعية المنطقية منهجها التحليلي كما سنرى، وحـول هذا الترابط الذي كشف عنه كتـاب Boole بـين المنطـق والرياضة بدأت سلسلة من الدراسات اسـتطاعت أن تنتهـي بنجاح إلى أن جميع فروع الرياضة مـن حسـاب وتحليـل

وهندسة إنما تقوم على تـرابط الأفكـار الأوَّليـة للمنطـق الصوري؛ وبهذا أمكن استخلاص كافة القضـايا الرياضـية من البديهيات المنطقية العامة مثل القياس وقواعد الاسـتدلال الأخرى، ولا نقصد بالمنطق هنا المنطق الصـوري القـديم كما خلفه لنا أرسطو، وإنما نقصد منطق الإضـافات عامـة كما عرضه شارل بيرس، وارنست شرودر. فنحن نعـرف أن الإضافة الوحيدة بين قضايا المنطق القديم كانت إضـافة اندراج ذات صورة واحـدة هـي صـورة (الموضـوع – المحمول)، وكانت الرابطة بينهما رابطة الكينونـة(التـي لا يعبر عنها في القضية العربية). إلا أن رواد المنطق الحديث تبينوا أن الاقتصار على هذه الإضافة الوحيدة فيـه تحديـد وتعسف لما يمتلئ به الواقع من إضافات أخـرى متعـددة، والمهم هنا أن نذكر أن هذه التطوُّرات المنطقية المصـاحبة لتطوُّرات أخرى رياضية قد أدَّت إلى تكشف أسـاس واحـد لكلا المنطق والرياضة، فتحقق بهذا قـول ليبنتـز مـن أن الرياضة ليست إلا استدلالاً مـن مبـادئ منطقيـة بمبـادئ منطقية، ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل تعدَّاه إلى تكشـف الصياغات والأشكال الرئيسية لكافة قضايا المنطق والرياضة

على السواء ثمَ رد هذه القضايا إلى طائفة محدودة من الصيغ الأولية ذات الصبغة المنطقية، ونقصد بالصبغة المنطقية هنا "الصورية المحضة" التي يتحقق صدقها في داخـل تركيبهـا الداخلي وبدون التعبير عن أي واقعـة مـن وقـائع العـالم الخارجي، ومن هذه الصيغ الأوليـة حـددت قواعـد مثـل التركيب والتعريف وتحصيل الحاصل يمكن بواسطتها تحديد دلالة أي قضية لغوية مركبة بردها إلى قضايا أولى بسيطة، وأُعتُبِرت هذه القضايا الأولية البسـيطة – ثمـرة التحليـل المنطقي – القضايا الوحيدة التي يمكن أن تكون لهـا دلالـة حقيقية موضوعية؛ لأنها وحدها – لبساطتها وأوَليتها – يمكن أن تشير إلى المعطيات الخارجية، أما ما عداها من القضـايا العامة فليست إلا تجميعات وتركيبات مهجنة مخاطة لا سبيل إلى التحقق من صدقها الخارجي إلا بتحليلها تحليلاً منطقيا – بحسب قواعد النظم التي قررتها هذه المدرسة – وردها إلى قضايا أوَلية لمعرفة مقدار انطباقها على المعطيات الخارجية. فالقضية السليمة صورة للواقعة الخارجية التي تمثلها وتعبـر عنها، لو وجدت الواقعة صدقت القضية وإلا فهـي كاذبـة. فدلالة أي قضية إذن مرتبطة بمنهج تحقيقها تحقيقًا تجريبيـا

مباشرا كما يقول أصحاب هذه المدرسة، ولما كانت وقـائع التجربة المباشرة لا تقوم إلا في المعطيـات الحسـية كـان من الضروري لتحقيق أي قضية من القضايا العامة تحقيقًـا تجريبيا، أن تردَ إلى قضاياها الأوَلية التي تمثل وحدها هـذه المعطيات الحسية تمثيلاً مباشرا.

والتعابير اللغوية تحفل بالقضايا العامـة التـي لا سـبيل إلى التأكد من صدقها الموضوعي إلا بتحليلها إلى عناصرها الأولى ومواجهتها بالمعطيات المباشرة لمعرفة مقدار انطباقها عليها؛ وعلى هذا فإمكانية التحقيق التجريبي المباشـر هـي المحكُ الوحيد على صدق القضية، والقضية الفاسدة هي التي يتبين لنا بتحليلها منطقيا – بحسب القواعد النظميـة – أنهـا إما:

١- متناقضة أو

٢- لا تشير بحال إلى معطيات خارجية مباشرة أو

٣- تتعارض مع قواعد النظم المنطقي.

وعلى هذا، فكافة قضايا التعبير اللغوي، ينبغي أن تخضع للتحليل المنطقي لردها إلى عناصرها الأولى واستبعاد كـل

ما يخالطها من ملابسات سيكولوجية أو من اشتراك لفظـي أو معنوي أو من مغالطات ميتافيزيقية.

على هذه المقررات تألفت في سنة ١٩٢٨ مدرسة أسمت نفسها باسم "حلقة فيينا" تحمل لواء هذه الوضـعية المنطقيـة وتتقدَم بمنهجها التحليلي لتحقيق هـدفين همـا كمـا أشـرنا من قبل:

١- إقامة أساس سليم للعلم.

٢- استبعاد التعبيرات الميتافيزيقيـة وإثبـات بطلانهـا وخلوها من الدلالة والصدق الموضوعي.

والحق أن هذا الاتجاه ليس جديدا في تاريخ الفكر بل يعدُ امتدادا للنزعة التجريبية الساذجة وإن تذرَعت هـذه المـرة لا بأسلحة التحليل السيكولوجي أو النقـدي وإنمـا بأسـلحة التحليل المنطقي، واتخذت موقفًا أكثـر تطـرُفًـا ومغـالاة. فكافة مذاهب التجربة الساذجة أو البسيطة تقف عنـد حـدود المعطى الحسي ولا تتعداه، فهو عندها الحدُ النهـائي لكـل معرفة صادقة بل هو "الأول والآخـر والظـاهر والبـاطن" على حد تعبير الدكتور زكي نجيب محمود، وقيمة الصـدق في قضايا التعبير هي مقدار انطباقها على معطيات حسـية.

إلا أن المدرسة الوضعية المنطقية تستلزم – فـوق هـذا – ردّ كافة القضايا إلى قضايا أوّلية بسيطة بالتحليل المنطقـي؛ وهكذا نجد أنفسنا داخل هذه المدرسة محدودين بحدود تعبير لغوي يتميز بالأوّلية والبساطة ويشير إلـى معطـى حسـي مباشر. أما خارج هذه الحدود فلا توجد مقولة صدق؛ تلـك هي الخطوط الرئيسية لهذه المدرسة، والواقع أن وجهة نظر كهذه لا بد أن تكون لها نتائج في مختلف الأبنيـة الإنسـانية من دين وأخلاق وفن وعلم، وعلى الرغم مـن أننـا نريـد أن نقصر هذا المقال على النتائج العلمية، إلا أننا مضطرون أولاً إلى الإشارة بصورة عابرة إلى نتائجهـا فيمـا يتعلـق بالمجالات الأخرى التي ذكرناها.

ولكن، قبل التعرُّض لهذا ينبغي أن نعرض أولاً للمدرسة من حيث تماسكها الداخلي، فلقد سـبق أن ذكرنـا أن لهـذه المدرسة هدفين، **الأول:** إقامة أسـاس سـليم للعلـم، وهـذا ما سنؤجل مناقشته إلى ما بعـد، **والثـاني:** اسـتبعاد كافـة العناصر الميتافيزيقية من التعبير.

ولنبحث الآن في مقدار تحقيق هذا الهدف الثـاني فيمـا يتعلق بالمدرسة نفسها، فالواقع أن المدرسة الوضعية المنطقية

لا تستطيع أن تقضي على الميتافيزيقا بدون أن تقضي على نفسها كذلك؛ لتداخل أكثر من العناصر الميتافيزيقية في صميم منهجها وجهازها التحليلي.

ويتضح لنا هذا من أمور أربعة:

أ- بهذا المنهج التحليلي المنطقي وبهذه المواجهة المباشرة لمعطيات الحس، تجهد هذه المدرسة لتلافي كل تفكير قبلي، إلا أن منهجها على الرغم من ذلك يسلم بوجود أنماط معينة من القضايا تلعب دورا رئيسيا في صياغته، غير أن هذه الأنماط لا تقبل التحقيق التجريبي فهي صورية بحتة، صيغ لا دلالة لها، ولا تشير بشيء إلى معطيات خارجية ولا تتدخل المعطيات في تحديدها؛ فهي ليست إلا قضايا أوَّلية نظمية، لا محتوى لها، لا تؤكد شيئًا ولا تثبت شيئًا بل مجرد تحصيل حاصل. إلا أنها الأساس الذي يقوم عليه جهاز التحليل المنطقي، والواقع أن هذه الصيغ

الصورية لا تفترق في شيء عن القبليـات
التقليديـة، هـذا إلـى جانـب الوسـائل
الاصـطلاحية الأخـرى التـي تقـوم
عليها عملية التحليل كالتعريف والتجريـد
والتركيب.. إلـخ.. عمليـات لا تحـددها
طبيعة المعطيـات وإنمـا هـي عمليـات
مفروضة من العقل وحده. فأشـياع هـذه
المدرسـة علـى الـرغم مـن إنكـارهم
أن الإنسان يولد ولديه أفكار وتصـوُّرات
قبلية، فإنهم يسلمون بأن الإنسان يولد ولديه
قدرات معينة علـى التجريـد والتعريـف
وصياغة الرموز. إلخ. إلا أن هذه القدرات
ليست من المعطيات وإنمـا هـي جـزء
من الـذات العارفـة، ولا تكـاد تختلـف
في طبيعتها ووظيفتها عن القبلي التقليدي.

وهكذا نجد أنه على الرغم من أن أشياع هـذه المدرسـة يقررون أن دلالة أي قضية في منهج تحقيقها تحقيقًا تجريبيا، فإن القضايا الأساسية التي يقوم عليهـا جهـازهم التحليلـي

قضايا لا يمكن إثباتها إثباتًا تجريبيا. فإذا كان أشياع المدرسة يعدُّون كل قضـية غيـر قابلـة للتجريـب قضـية فاسـدة ميتافيزيقية، اتضـح لنـا تأصـل العناصـر الميتافيزيقيـة في جهازهم المنهجي نفسه.

ب- تقوم هذه المدرسة على مصادرة قبلية وإن لم تعترف بها صراحة هي قابلية الواقـع الخارجي للانطباق على قواعـد المنطـق الشـكلي وصـياغاته، وهـي مصـادرة ميتافيزيقية مثلى تذكرنا بـالرأي التقليـدي القديم القائل بأن هناك اتفاقًا طبيعيـا بـين الفكـر والواقـع، والمدرسـة الوضـعية المنطقية لا تقوم بالطبع بأن هنـاك اتفاقًـا طبيعيا بين الصياغة المنطقية والواقع؛ لأن كلمة "طبيعيا" كلمة ميتافيزيقية وفيها تسليم بالقبلية، إلا أن منهجها يتضمن القول بـأن السلامة المنطقية فـي التركيـب اللغـوي ضـمان علـى الصـدق الموضـوعي، والاختلاف طفيـف بـين الـرأي القـديم

والمصادرة الجديدة وإن كانـت الأخيـرة أكثر تطرفًا؛ إذ إنها تقصر قيمة الصـدق الموضوعي على سلامة الصياغة النظمية وتحدد الموضوع الخارجي بحدود التعبير المنطقي، وهذه مصادرة قبلية في حاجـة إلى تحقيق تجريبي لا سبيل إليه.

ت- تقوم هذه المدرسة بتحليل اللغـة تحلـيلاً منطقيا بحسب قواعدها النظمية ونتائج هذا التحليل نتائج سليمة وقيمة إلا أنها قاصرة؛ إذ إن اللغة كـائن وظيفـي فـي مجـال سيكولوجي واجتماعي إلـى جانـب أنهـا عناصر وعلاقات، والاقتصار على الجانب التحليلي من اللغة فيـه عـدم استبصـار بوظيفتها الحية كعامل أساسـي للتكامـل الاجتماعي، ولا تقف هذه المدرسـة عنـد حدود هذا التناول القاصر للغة وإنما تتعداه إلى إقامة بناء مذهبي في طبيعـة الواقـع الخارجي على أساس هذا التناول القاصر.

وطبيعة الشـيء – أيـا كـان – ليسـت في عناصره الداخلية التحليليـة فحسـب، وإنمـا فـي وظيفتـه التركيبيـة كـذلك. فـالمقولات النحويـة مقـولات منطقيـة بالتحليل، وهذا حق، ولكنه ليس الحق كله؛ لأن اللغة إلى جانب هـذا ظـاهرة حيـة تتجاوز حدود عناصرها وعلاقتها الداخلية. وديناميكية اللغـة حقيقيـة أخـرى غيـر صوريتها التـي هـي إحـدى مظاهرهـا المتعددة، والاقتصار علـى مظهـر دون مظهر موقف ميتـافيزيقي فيـه تعسـف، باعتبار أن إحدى مفهومات الميتافيزيقا أنها منهج للدراسـة بحسـب خطـة واحـدة. والمدرسة الوضـعية المنطقيـة بمنهجهـا التحليلي لا تدرس اللغة الإنسـانية وإنمـا العناصر الداخلية في تركيب هـذه اللغـة ولا تحفل بدلالتها كوظيفة في مجال ترتفع فوق عناصرها الداخليـة، وذلـك راجـع

إلى أن منهجها لا يصلح لتنـاول ظـاهرة اللغة في حقيقتها التركيبيـة، إلا أنَ هـذه المدرسة كما قلنا لا تقف عند هـذا الحـد بل تتخذ من نتائجها التحليلية سندا لإقامـة موقف مذهبي بإزاء الواقـع الخـارجي، وذلك بتحديدها قيمة الصدق في القضـايا اللغوية- كما رأينا مـن قبـل – بحـدود التجريب البسيط المباشر..

وهذا ينقلنا إلى المأخذ الرابع:

د- تعتبر هذه المدرسة أن قيمة الصـدق فـي التركيـب اللغوي تتوقف على إمكانية التحقيـق التجريبـي المباشـر، ولا يقف الأمر عند هذا الحد بل إنهـا بمنهجهـا التحليلـي المنطقي وموقفها التجريبي البسيط لا تستطيع أن تقدر وجود شيء لا يمكن وصفه بحدود تجريبية؛ وعلى هذا فما لا يمكن وصفه بحـدود تجريبيـة لا وجـود لـه، وهـذه النتيجـة – كما سنرى – إلى جانب مجانبتها للصواب فيمـا يتعلـق بالنظرية العلمية وطبيعة حقائقها نتيجة تعسفية تكاد أن تكون من قبيل المسلمات القبلية التـي لا سـند موضـوعي لهـا،

فما ليس بقابل للتحقيق التجريبي المباشر في حدود المعطيات الحسية خرافة ميتافيزيقية، والقضايا اللغوية غير قابلة للتحليل المنطقي قضايا ميتافيزيقية فاسدة، وهـذا إطـلاق تزمتـي لا موضوعية فيه. وبدلاً من أن تقف هذه المدرسـة موقفًـا منهجيا سليما بأن تعتبر أن منهجها التحليلي يحدُّ من مجالات المعرفة على حدود منهجها التحليلي، وتعدُّ كل ما هو خارج موضوعات هذا المنهج حقائق مزورة، وبـدلاً مـن القـول بأن المنهج التحليلي يضيق من حدود الواقع الخارجي، تذهب هذه المدرسة إلى القول بأن الواقع الخارجي له من الضـيق ما لمنهجهم التحليلي المنطقي؛ وهذا كما نرى موقـف ذاتـي مثالي يرتكز على حركة ميتافيزيقية مثلى، إلى جانـب أنـه يختلف مع طبيعة المعرفة العلمية ونتائجها. فالنظرية العلمية تحفل بالحقائق السليمة على الرغم من أنها غير قابلة للتحقيق التجريبي المباشر في حدود المعطيـات "الحسـية" ، وعلـى الرغم من أنها لم تكن ثمرة مواجهة هذه المعطيات مواجهـة مباشرة بل كانت نتيجة استدلال تجريدي. فاكتشاف السـيار "نبتون" عن طريق تعليل عدم الانتظام في حركـة السـيار

"أورانوس" [١]. واكتشاف أجسام جديدة نتيجة للخانات الخالية في جدول "مندليف"، وفرض المكان – زمان، وفرض البناء الداخلي للذرة.. إلخ . إلخ. كلها حقائق علميـة لـم تسـمح المعطيات الحسية المباشرة بالتأكـد منهـا قبـل صـياغتها بل إن بعضها لا سبيل إلى التحقق منه تحققًا تجريبيا بسـيطًا على الرغم من تحقق صدقها الموضوعي.

وهكذا يتضح لنا أن المدرسة الوضعية المنطقية بحدودها المنهجية قد جعلت من المستحيل التعبير عن القوانين العامـة والتصوُّرات العلميـة التـي لا يمكـن أن تشـير مباشـرة إلى معطيات حسية؛ وعلى هـذا فمحاولـة هـذه المدرسـة للتخلص من العناصر الميتافيزيقية في المعرفـة قـد دفعهـا إلى التعثر في موقف ميتافيزيقي كامـل لا يقـل تطـرُّفًـا عن المواقف الميتافيزيقية المعروفة؛ وذلك نتيجة لتحديـدها للمعرفة العلمية بحدود القضايا الأولية المنطقية والمعطيـات الحسية.

ويتساءل الدكتور زكي نجيب محمود في سـياق مقالتـه: هل يجوز الاستدلال على حقيقة موضوعية بصرف النظـر

---

[١] جاءت هذه الحقيقة على نحو معكوس في مقال "المدرك الحسي".

عن إمكانية إدراكها إدراكًا حسيا؟ ويجيب على هذا التساؤل جوابا "بسيطًا وهاما" هو جواز هذا لو كان من شأن القول بهذه الحقيقة الموضوعية أن يغير من شكل العالم. والواقع أن هذا الجواب فيه إدخال لمصادرة برجماتية لا تتفق والمبادئ الأساسية لمدرسة الوضعية المنطقية.

يقول الدكتور "إنك إذا فرضت وجود شيء ثم تبين أن العالم لا تتغير صورته إذا ثبت فرضك أو إذا أخطأ، فالفرض "لغو باطل لا معنى له"، فإذا قلت لي – مثلاً – إن وراء هذا الستار رجلاً مختبئًا، كان قولك ذا معنى لأن العالم تتغير صورته إذا صدق قولك عنه أو كذب.. ولكن ما الذي يتغير في العالم إطلاقًا إن صدق أو كذب افتراضنا بأن وراء ظواهر البرتقالة برتقالة في ذاتها؟" وهذا قول لا يتفق كما قلنا مع المبادئ الأساسية للمدرسة. فقيمة الصدق عندها إنما تتحقق بإمكان التحقق التجريبي، أما المفاضلة بين الموضوع الذي يغير شكل العالم والموضوع الذي لا يغيره فمفاضلة ذاتية لا تحتكم إلى أساس موضوعي؛ فالرجل المختبئ خلف الستار، أو وجود البرتقالة في ذاتها، أو قيام علاقة فنية بين عناصر لغوية، أو حلم يقظة

أو حركة سبابة في الهواء أو الفواصل المكانية الزمانية كلها موجودات لا مجال للمفاضلة بينها على أساس تغيـر شـكل العالم أو عدم تغيره، وإنما تقوم المفاضلة على مقدار تحققها بحسب شروط المعرفة العلمية لا التجربة الساذجة المحـدودة بحدود المعطيات الحسية أو مجرد المصادرة على تغير شكل العالم بها.

من هذه النقط الأربع التي عرضنا لها يتبين لنـا مقـدار ما تورّطت فيه هذه المدرسة مـن انحرافـات ميتافيزيقيـة في داخل جهازها المنهجي نفسه الذي تجهد به لاستبعاد كافة العناصر الميتافيزيقية من التعبيرات اللغوية.

ذكرنا من قبل أن لهذه المدرسة نتائج في الدين والأخلاق والفن والعلـم وقلنـا إننـا سـنعرض بالتفصـيل لموقفهـا من النظرية العلمية خاصة، ولكننا سـنعرض أولاً عرضـا عابرا لما تلقيه هذه المدرسة من ظل على التعبيرات الدينيـة والأخلاقية والفنية.

يهاجم بعض المفكرين المعاصرين المدرسـة الوضـعية المنطقية على أساس أنها تهدر من قيمنا الدينية والأخلاقيـة والفنية على السواء؛ فهي بتحديدها لقـيم الصـدق بحـدود

التجريب المباشر تجعل من كافة هذه القيم لغوا باطلاً، والحق أن الأساس الذي يستند إليه هؤلاء المفكرون أساس تقـويمي غير علمي، والمأخذ الحقيقي الذي نأخذه على هذه المدرسـة فيما يتعلق بالتعبيرات الدينية والأخلاقية والفنية هو مواجهتها لهذه التعبيرات مواجهة قاصـرة مـن الناحيـة المنهجيـة، فالتعبيرات الدينية والأخلاقية ليست مجـرد علاقـات بـين عناصر تخضع لقوانين النظام المنطقي الصوري وإنما هـي ظواهر حية وكائنات وظيفية في مجال، ونقدنا لهذه المواجهة القاصرة لا يختلف عما سبق أن قلنا فيمـا يتعلـق بموقفهـا من اللغة عامة؛ فالتعبيرات الدينية والأخلاقية بصرف النظر عما تشير به إلى صدق موضوعي أو لا تشير، دلالات حية تتضمن شحنات وجدانية واجتماعية تتجاوز حدود العلاقـات المنطقية التي تكشفها هـذه المدرسـة بمنهجهـا التحليلـي في القضايا اللغوية، وكذلك الحال بالنسبة للتعبيرات الفنيـة، فالتعبير الفني اللغوي في الحقيقة ليس إلا خلقًا لعلاقات جديدة بين عناصره.

وهذه العلاقات الجديدة لا تخضع للنظام المنطقي ولا تقف عند حدود الدلالة اللغوية القاموسـية أو الدلالـة البلاغيـة

بل وتتجاوز – وقد تتجانف مع منطـق الشـعور العـادي، وترتفع فوق كل هذه الحدود لتكون بنفسها "موقفًا فنيا" يشـيع في عناصره اللغوية الاصطلاحية دلالات جمالية مسـتحدثة، فالحقيقة الفنية مرحلة على مبعدة مـن أي تحديـد منطقـي أو دلالي قاموسي بل سيكولوجي قاعدي؛ فالوقوف عند حدود التحليل المنطقي للتعبيرات الفنية فيه مجانبة تامـة لطبيعـة الظاهرة الفنية.

إلا أنَ هناك مسألة جديرة بالتدبر؛ فنحن نعرف أنَ الفـن الحديث خاصة تقوم مشاكله الأساسـية علـى مـا يسـمى بالصياغة، فالفن الحـديث فـي الحقيقـة مغـامرة لكشـف صياغات، والصياغة الفنية ضرورة صورية بين عناصـر. إلا أنَ هذه الضرورة الصورية في الصياغة الفنية ضـرورة نسبية؛ لأنها تتعلق بمجال كل عمل فني على حدة أو مدرسة فنية بعينها. فهل يمكن بواسطة المـنهج النظمـي للمدرسـة الوضعية المنطقية تحديد طبيعة الصياغة الفنية – في الشعر مثلاً – تحديدا رياضيا منطقيا، مادامت هذه الصياغة تتحقـق قيم الصدق فيها تحققًا داخليا نتيجة لصوريتها. والحـق أنـه لو قامت هذه الدراسة – ولعلها قائمة بالفعل وإن لم أعـرف

عنها شيئًا – فإنها ستساهم مساهمة جدية فـي تفهـم كثيـر من المشكلات الفنية المعاصرة، إلا أنهـا – علـى الـرغم من هذا – ستكون دراسة محدودة؛ لأنها ستعجز عن مطاولة "الإبداع التلقائي" الذي تتميز به الصياغة الفنية، ولكن حسب هذه الدراسة أن تؤدي إلى تحديد الأنواع المختلفة للصياغات الفنية وتبين طبيعة مقوماتها الصورية .

٥- أما موقف المدرسة الوضعية المنطقية من النظريـة العلمية فهو هدفنا الحقيقي. رأينا فيما عرضناه من منهج هذه المدرسة أنها تقف عند القضايا الأوليـة القابلـة للتجريـب المباشر في حدود المعطيات الحسية، ورأينا كيف أنها تعتبر القضايا العامة تجميعات عقلية مخلطة تتداخل فيها عناصـر غير موضوعية؛ ولهذا تجري عليها تحليلها المنطقـي تبعـا لقواعدها في النظم لتردَّها إلى وحدات أوَّلية تصلح للتـدريب البسيط الذي هو المحكُّ الوحيد لصدقها؛ من خلال هذا تتضح لنا الحدود المقفلة التي تضعها للنظرية العلميـة، فـالقوانين العامة كما نعرف، صـياغات عامـة تجريديـة لا تشـير إلى معطيات حسية مباشرة. وعلى هذا فمثل هـذه القـوانين – بحسب بروتوكول هذه المدرسة – لا تعتبـر ذات دلالـة

صدق موضوعي؛ فهي ليست ذات مضامين واقعية لطابعها التجريدي وعدم تصويرها تصويرا مباشرا للمعطيات، وفهي ليست إذن صادقة أو كاذبة، ولا تقول شيئًا عن العالم الخارجي، بل ليست ذات فحوى أو مضمون خارجي. والدلالة الوحيدة للقوانين عند أصحاب هذه المدرسة أنها اتجاهات أو قواعد للسلوك أو مجموعة من التعليمات العامة التي يمكن منها صياغة قضايا جزئية أولية صالحة للتجريب المباشر؛ إذ في مقدورنا أن نحقق القضية الجزئية الأولية المستخلصة من القانون، ولكن لا سبيل إلى التحقق تجريبيا من القانون نفسه، وعلى هذا فهو لا يشير إلى أي واقعة موضوعية، والمقصد الوحيد للقوانين أنها تخطيطات أو نماذج يمكن بواسطة المناهج التحليلية أن تستخلص منها تقريرات ذات معنى واقعي؛ وهكذا تنتفي عن القانون صفته باعتباره وصفًا للوقائع ويصبح فحسب تركيبات تصاغ منها القضايا القابلة للتجريب، وبتعبير آخر تنتفي عن القانون صفته التقريرية ويصبح أداة للبحث وتقترب دلالته من دلالة التجربة نفسها باعتبارها هي أيضا أداة للبحث.

والنتيجة الطبيعية لهذا الموقف أن تحدَد النظرية العلميـة بحدود القضايا الجزئية الأولية – ثمرة التحليـل المنطقـي – الصالحة للتجريب البسيط، وأن تصبح الحقيقة العلمية خارج حدود المعطيـات الموصـوفة بالقضـايا الأوليـة خرافـة ميتافيزيقية.

بهذه الخطوط العامة يتضح لنا موقف المدرسة الوضـعية المنطقية من النظرية العلمية كنتيجة طبيعية لجهازها التحليلي المنطقي.

والحق، أن هذا الموقف ليس جديدا فـي تـاريخ الفكـر – كما سبق أن ذكرنا – بل هو امتـداد لمدرسـة التجريـب البسيط متذرعة هذه المرة بأسلحة مـن التحليـل المنطقـي الرمزي بدلاً من التحليل السيكولوجي أو النقدي كما فعلـت المدارس السابقة، وعلى الرغم من إمكان رد هذه المدرسـة الوضعية المنطقية من الناحية المذهبية إلى غالبية المـدارس التحليلية منذ القرن الثامن عشر إلا أنها في الحقيقة تنتسـب مباشرة إلى مفكري أواخر القرن التاسع عشـر مـن نقـاد النظرية الفيزيائية من أمثال ماخ وبيرسون ودوهم وغيرهم، وإن أُعتُبِر ماخ الأب الحقيقي لهذه المدرسـة مـن الناحيـة

المذهبية، إلا أننا نعرف أن أمثال هؤلاء المفكرين لـم يكـن موقفهم المذهبي إلا رد فعـل للأخطـاء التـي تـورّطـت فيها النظرية التقليدية في الفيزيـاء، فلقـد تكشـف لهـؤلاء المفكرين ما تشتمل عليه تلك النظرية من عناصر تشـبيهية إنسانية، وما تعتمد عليه من أصول نسبية وقـيم لاهوتيـة. إلا أنَ خطأهم الأكبر يتلخص في أنهم بمحـاولتهم تخلـيص الفيزياء من هذه الأخطاء العلمية قد حددوا النظرية العلميـة بحدود قاصر. فماخ وبيرسون مثلاً قد قصرا المعرفة العلمية على حدود التجريب البسيط أو المـدرك الحسـي، ودوهـم قد دمغ النظرية العلمية بطابع النسبية والرمزية والمواضعة، وكان ماخ يعبر عن أمله في اختفاء الذرات أخيرا عن نظرية الحرارة؛ لأنها تتجاوز الحدود التجريبية البسيطة التي حـدّد بها النظرية العلمية، وما كان بيرسون ليقبل حقيقـة تتعـدى حدود التأثير الحسي المباشر، ويرى أن الجسيمات والـذرات أمور غير حقيقية، ويسخر من القول بوجود ما وراء الحسي، ولا يرى فارقًا بين القول بوجود "الأشياء في ذاتها" وجـودا حقيقيا وبين القول بوجود الذرات والجسـيمات. علـى أننـا

نعرف أن هذه النزعات الفكرية- كما قلنا- كانت ردّ فعـل للأخطاء التي تورَّطت فيها النظرية الفيزيائية التقليدية.

أما فيما يتعلق بالنتائج الفيزيائية الحديثـة فـإن الموقـف يختلف برمته، وإذا كنا قد قلنا إن المدرسة الوضعية المنطقية تستند مذهبيا إلى نتائج أبحاث تلك النزعات الفكريـة، فإننـا نرى مقدار مجانبة هذه المدرسة للمفهـوم الحـديث للعلـم بإنكارها للمضامين الحقيقية في المعرفة العلمية..

٦- العلم الفيزيائي الحديث في صورته العامـة محاولـة جدية للتخلص مـن كافـة العناصـر التشـبيهية الإنسـانية والأصول اللاهوتية والحدود النسبية التي كانت تنوء بثقلهـا الفيزياء التقليدية، وعلماء الفيزياء في القرن العشرين بزعامة أينشتين وبور وهيزنبرج وغيرهم قد كشفوا لنا إلى أي حـد اصطبغت الفيزياء التقليدية بالصبغة الذاتية، وليست الفيزيـاء الحديثة – كما قلت – إلا محاولة لتخليص النظرية العلميـة من "منظارنا الإنسـاني" ومواجهـة الحقيقـة الموضـوعية "في ذاتها"، وإن تكن هذه المحاولة قد دفعت إلى تغيير طبيعة الموضوع الفيزيائي أو إعطائه طابعا غير الطـابع القـديم. فبدلاً من "الشيئية" التي كانت تميـز موضـوعات الفيزيـاء

القديمة، أصبحت موضوعات الفيزياء الحديثة هي العلاقـات المجالية نتيجة لقيام الفيزياء الحديثة على أسـاس رياضـي جديد، فضلاً عن طبيعة هذه الموضوعات نفسها..

ولقد تحققت الأهداف الأولى للفيزياء الحديثة في النظرية النسبية، والدلالة الحقيقية لهذه النظرية تعني موت كل مذهب ظاهري نسبي في المعرفة العلمية فمبدأ النسبية هو مبدأ عدم نسبية الحقيقة الواقعية التي هي موضـوع العلـم، فالواقعـة العلمية في النظرية النسبية حقيقة كونيـة ووجـود مسـتقل في ذاته، مستقل عن وجهـة النظـر الجزئيـة المباشـرة، ولقد استطاعت النظرية النسبية – كما نعرف – أن تصـوغ قوانينها صياغة بحيث تكون مستقلة عن مواضع وحركـات الملاحظ وذلك باستخلاص علاقات ثابتة لكافـة التغييـرات والتعديلات التي تلحق بالإحداثيات الأربع؛ وبهذا اسـتطاعت لأول مرة في تاريخ العلـم أن تقـدم لنـا طبيعـة خالصـة من ملاحظاتنا الشخصية ومقاييسنا النسبية، فالظاهرة العلمية في النظرية النسبية صحيحة لا بالنسبة إلى الملاحـظ القـائم على الأرض أو على الشمس أو بالنسبة إلى ملاحظ خيـالي قائم في منطقة مـا مـن المكـان المطلـق ويعتبـر ثابتًـا

"وهذه وجهة نظر نيوتن التقليدية" وإنما هي صحيحة بالنسبة لكل ملاحظ ممكن أو متخيل على السواء؛ وهكذا أصبحت الظاهرة العلمية متحققة خارج الملاحظ بطريقة مطلقة، وتمَ الفصل بين ما هو خاص بالملاحظ الإنساني وما هو خاص بالطبيعة الخارجية.

فلو قارنا مثلاً بين نظرية المكان والزمان عند كل من نيوتن وكانط وأينشتين، لوجدنا المكان والزَمان عند كانط قالبين للفكر، ووجدنا المكان والزمان عند نيوتن مصادرة ميتافيزيقية تقوم على مسلمات لاهوتية متوارثة، أما عند أينشتين فالزمان – مكان حقيقة علمية مرتبطة بالكون باعتباره مستقلاً عن الأنا المدركة. فهو إذن زمان – مكان موضوعي يكاد أن يكون "الشيء في ذاته" بالمصطلح الفلسفي.

وإذا كانت نظرية النسبية تقتصر على الهندسة العامة للكون، فإن نظرية الكم تتعلق بالتركيب الداخلي للموضوعات الكونية، وتعتبر في الحقيقة خطوة أبعد من النسبية في طريق الواقعية والموضوعية.. ويهمنا هنا من هذه النظرية أمران:-

أ- قضاؤها على المعنى الجبري العلمي القديم للقوانين العلمية، هذا المعنى الذي كان يؤذن ببقايا إنسـانية في قلب الصياغات العلمية، أما القوانين في حدود هذه النظرية فقوانين إحصائية، والفرق بين القانون الجبري القديم والقـانون الإحصـائي أن الأخيـر لا يسمح لنا بالتنبؤ بعناصر جزئية محـددة وإنمـا يعرض فحسب للنتيجة الكليـة المتعلقـة بطائفـة من الظـواهر المتماثلـة، والنتيجـة الإحصـائية لا ترتبط بواقعة محددة لا ترتبط بواقعـة محـددة أو معطى معـين وإنمـا هـي تحديـد تقـاربي لمجموعات كبيرة من الظـواهر، وهـذا لا يفقـد الجبرية العلميـة موضـوعيتها، ولكنـه يعطـي لها مدلولاً آخر غير المدلول الآلي القديم..

ب- الأمر الثاني يتصل " بمبدأ عدم التحديـد" أو عـدم اليقين الذي أثار كثيرا من الجدل حـول مدلولـه الحقيقي، وكان له صدى عنـد كـل مـن كتـب عن الفيزياء الحديثة. ولكنه مبـدأ سـيئ الحـظ؛ إذ حمل من التفسيرات ما أخرجـه عـن مدلولـه

الحقيقي؛ فلقد اتخـذ كثيـر مـن العلمـاء دلـيلاً على إيغال العناصر الذاتية في النظريـة العلميـة كما اتخذه آخرون دليلاً على أن الكون لا يمسـكه نظام معين، وحقيقة هذا القانون ليست إلا توكيـدا حاسما للواقعية الموضوعية التي تتسمُ بها الفيزياء الحديثة، هـذه الواقعيـة التـي تتحقـق بمعـزل عن ملابسات الإنسان المدرك ووسائله الإدراكية.

ففي الفيزياء التقليدية كـان مـن الممكـن القـول بأن جسيما ماله في وقت معـين موضـع محـدد وسرعة محددة يمكن معرفتها، فلو عرفنا مواضع وسرعات الجسيمات فـي لحظـة معينـة أمكـن أن نحسب بدقة مواضعها وسرعاتها في أي لحظة أخرى، إلا أن فيزياء الكم تعارض هذا كله وتنتهي إلى أنه لا يمكن تحديد موضـع وسـرعة جسـيم ما في وقت واحد؛ ذلك لأن أي عملية دقيقة تجري لتحديد موضع الإلكتـرون تغيـر مـن سـرعته. وبالعكس، العملية التـي تحـدد سـرعته تـؤدي إلى تغيير موضعه، وكلما زادت الدقة في قيـاس

كل من الموضع والسرعة، كلما زاد عدم اليقـين فيما يتعلق بكليهما. ويتبع هذا أن سرعة الإلكترون وموضعه في لحظة معينة لا يمكن توكيدها توكيدا دقيقًا، وإنما يقال إنها قابلة لأن تحدد فحسب بدرجة من عدم التحديد أعطيت لها قيمة عدديـة تُسـمى باسم "ثابت بلانك هـ" وليس الأمـر هنـا نتيجـة لنقص في أدواتنا القياسية ولا عدم تحديد الجسيمات نفسـها فيمـا يتعلـق بمواضـعها وسـرعاتها، وإنما الدلالة الوحيدة لهذا المبدأ أنه لا معنى للقول عن جسيم ما بأن له موضعا محددا وسرعة محددة في وقت واحد؛ وبهذه الدلالة يتضح لنا عدم جواز أي تفسير ذاتي أو لاهوتي لهذا المبدأ إذ إنه لـيس غير تقرير عن ظـاهرة طبيعيـة فـي المجـال الميكروفيزيائي. والنتيجة التي نستخلصها منه أنـه أصبح من الممكن فـي المجـال الميكروفيزيـائي أن نحدد الـدور الـذي تلعبـه أدواتنـا القياسـية في مواجهة ظـواهر موضـوعية خالصـة، وأن نفصل بينهما فصلاً يمكن تحديده تحديـدا قياسـيا؛

وهكذا يتبين لنا مقدار الموضوعية الواقعيـة لهـذا المبدأ على الـرغم مـن أن موضـوعاته ليسـت في التناول الإدراكي المباشر.

وباستعراضنا للخطوات السابقة يتبـين لنـا أن النظريـة الفيزيائية الحديثة باستبعادها للمواقف النسبية "نظرية النسبية" وبتوغلها في الظواهر الميكروفيزيائية وبتحديـدها للقـوانين بحدود إحصائية "نظرية الكم" وبقيامها على أساس رياضـي محض من ناحية المنهج، تتميز بأمور ثلاثة:

١- أنها تتعلق بموضوعات خارجية خالصة.
٢- أن هذه الموضوعات تختلف اختلافًـا تامـا عن الموضوعات الإدراكية المباشرة.
٣- أن هذه الموضوعات لا تتسم بطابع "الشيئية" الذي كان يطبع موضوعات الفيزياء التقليدية وإنما تتسم بأنها موضوعات علاقية مجالية.

وإذا كانت هذه هي الخطوط العامة للفيزياء الحديثـة وإذا كنا نعرف – كما عرضنا من قبل – أن المدرسة الوضـعية المنطقية تحدد المعرفة بحدود القضايا الأولية – ثمرة التحليل المنطقي الرمزي – وبحدود المعطيات الحسـية المباشـرة،

اتضح لنا إلى أي حد عجزت هذه المدرسة عن وضع أساس سليم للعلم، بعد أن اتضح لنا من قبل تضمن كثير من العناصر الميتافيزيقية في جهازها المنهجي؛ وبهذا يصحُ القول بأن المدرسة الوضعية المنطقية لم تحقق شيئًا من أهدافها إلى جانب استنادها على منهج قاصر.

٧- إذا كان الفكر المعاصر يواجه مشكلات عصية لا حصر لها، فإن الارتماء في أحضان الوضعية المنطقية لا يعني إلا الهروب من مواجهة هذه المشكلات، فالوضعية المنطقية بعزوها المشكلات الرئيسية المعاصرة إلى عدم الدقة في استعمال التعبيرات اللغوية إنما تدَعي ادعاء قبليا بأن طبيعة الواقع الخارجي ينبغي أن تتفق مع تعريفاتنا المنطقية المحدودة، إلا أن الوجهة العلمية الصحيحة ليست في البحث عن الدقة الداخلية في التعبير وإنما في مواجهة الظواهر الخارجية مواجهة شاملة تقتضي مراعاة كافة الجوانب والمجالات على الرغم من خروجها على حدود المنطقية الصورية.

والهدف الحقيقي للعلم هو محاولة تكشف العلاقات الكامنة وراء المدرك الحسي المباشر؛ فخلف الظواهر الحسية عالم

كامل يفقده التقدُّم العلمي إنسانيته شيئًا فشيئًا ويجعل منه مع الزمن موضوعا واقعيا خالصا. والوضعية المنطقية بإصرارها على الدقة الداخلية لقضايا التعبير وبوقوفها عند حدود المعطيات الحسية إنما تقيم مذهبا ميتافيزيقيا ذاتيا يقصر عن مواجهة الظواهر العلمية إن لم يكن يلغيها، ولا يستطيع أن يقدم لنا شيئًا عن الحقيقة القائمة فيما وراء المدرك الحسي المباشر.

والخطأ الأكبر في مدرسة الوضعية المنطقية هو وضعيتها المنطقية؛ أي اعتبار أن العلاقة بيننا وبين الواقع الخارجي إنما تتحقق دلالة الصدق لها بكمال الصياغة المنطقية الصورية.

ولقد قلت في بداية هذا المقال إن من عوامل نشأة هذه المدرسة متناقضات حياتنا البرجوازية المعاصرة، ولكني أؤجل الحديث عن هذه الناحية إلى مقال قادم.

في العلم

- السيبرنيطيقا
- العلم والحرية
- التفكير العلمي عند العرب
- دفاع عن التاريخ

السيبرنيطيقا [٢]

نحن اليوم على أبواب ثورة صناعية ثانية، ليست ذرية كما قد يتبادر إلى الذهن، وإن تكن الطاقة الذرية إحدى مقوماتها، ولكنها ثورة تقوم على أكتاف عملاق جديد.. هو السيبرنيطيقا.

والسيبرنيطيقا ليست إكسيرا للحياة، وليست عنصرا جديدا، وإنما هي علم؛ علم للسيطرة والترابط والاتصال، بها عرفت الإنسانية الرادار، والآلات الحاسبة الإلكترونية والجهاز الذي يلعب الشطرنج فيهزمك، والآلة القارئة التي تغني مكفوفي البصر عن أبصارهم، والمصانع الضخمة التي تنتج بدون عمال، والنموذج الذي يكشف لنا أسرار أدمغتنا المفكرة وأجهزتنا العصبية، والسبيل إلى إزالة الثنائية الزائفة بين الفكر والمادة وضمهما في عملية وظيفية ذات مدلول متطور.

---

[٢] مجلة علم النفس: فبراير ١٩٥٣

والسيبرنيطيقا كلمة يونانية معناها موجه الدفة وقائـدها، ومنها أُشتُقَت إلى اللغات الأوربية الحديثة كلمـات متعـددة تحمل مدلول الإدارة والحكومة والسيطرة.

ولكنها لم تستخدم للدلالة على هذا العلم الجديد قبل صيف سنة ١٩٤٧.

١- منذ منتصف القرن التاسع عشر أخذ بناء نيـوتن العلمي يتصدع، لا لأنه يحتـوي علـى أخطـاء في تركيبه المنطقي، وإنما لأنه يقف عند ظواهر محدودة الحركة، هي التي يمكن تحديد مواضعها وسرعاتها الأصلية كشـرط للتنبـؤ باتجاهاتهـا المستقبلة، وقد اقتصرت آليات القرن السابع عشر وأوائل الثامن عشر على هـذه الحـدود حـدود الموضع والسرعة، وتمثلت في آليات السـاعات والروافع.

وعندما ثار شعراء القرن الثامن عشـر والتاسـع عشـر على ميكانيكا نيوتن دفاعا عن الإنسانية وتلقائيتها، كان لديهم بعض الحق، لا في ثـورتهم علـى ماديـة العلـم، وإنمـا

على ميكانيكية نيوتن القاصرة، ولكنهم أخطئوا إذ ظنوا هـذه الميكانيكية والآليات المرتبطة بها هي العلم.

وثورة العلم الحديث هي ثورة علـى هـذه الميكانيكيـة وآلياتها المرتبطة بها، وذلك بقصد استيعاب ظواهر جديـدة للحركة وصياغة آليات مرتبطة بها غير محـدودة بالحـدود الميكانيكية النيوتونية.

وظواهر العلم الحديث ظواهر ليست ذات موضع أصـلي محدد أو سرعة أصلية محددة، وإنما هي ظواهر غير منعزلة بل هي مجاميع متداخلة متشابكة تتحرّك في وسط نشيط.

وآليات العلم الحديث أقرب إلى حرية الإنسان من آليـات التروس والروافع؛ لأنها آليـات فـي مقـدورها أن تتـذكر وأن تهدف وأن تتنبأ وأن تتكيف.

والسيبرنيطيقا علم هذه الآليات المتكيفة، هذه الآليات التي تشارك في صياغتها العلوم الحديثة جميعـا مـن فيزيـاء، وكيمياء وعلم حياة، وطب عقلي، وعلم نفس، وعلم اجتماع، وعلم اقتصاد وغير ذلك من سائر العلوم.

والسيبرنيطيقا بهذه المشاركة دلالة على وحـدة النظريـة العلمية الحديثة، إلى جانب أنهـا ثـورة صـناعية ضـخمة وانتصار للفلسفة المادية غير الميكانيكية.

٢- كلنا يعرف هذا العملاق الحديدي، الذي طالما أثار فينا الرعب في الأفلام الأمريكية، هـذا الإنسـان الآلي الذي يحركه خالقه بأن يضغط علـى أزرار معدودة؛ فيندفع هذا الإنسـان يحطـم الحـوائط ويجتاح العقبات ويأتي بالمعجزات ثم ينتهي عادة بأن يقضي على هذا الخالق الذي يحركـه بـأن يضغط على أزرار معدودة، ولقد استمدَت السينما الأمريكية هذه الشخصية الحديديـة مـن بعـض المؤلفات الأدبية، على أنه توجد محاولات جديـة لصياغة مثل هذا الإنسان الآلي وترجع أولى هذه المحاولات إلى القـرن الثـامن عشـر، ولكـن لم تستكمل أول صياغة جدية لهـذه المحـاولات إلا في سنة ١٩٣٠ حين ولـد أول إنسـان آلـي وتَسمى باسم السيد تيلفوكس، صـاغه المهنـدس ونسلي Wensley لشركة وستنجهاوس للأعمال

الكهربائية [٣] . وللسيد تيلفوكس القدرة على تلقي الأوامـر عـن طريـق التليفـون والاسـتجابة لها في حدود شفرة صوتية معينة، وقد اسـتخدم السيد تيلفوكس فـي حراسـة منسـوب الميـاه في خزانات وزارة الحربية بواشـنطون؛ فعنـدما كانت مصلحة مراقبة مناسـيب الميـاه ترغـب في معرفة المنسوب، تقـوم بالاتصـال تليفونيـا بحضرة السيد تيلفـوكس الـذي يسـارع فـورا بصياغة الرقم المطلوب وإبلاغه، ثم أُستُخدِم السيد تيلفوكس بعد ذلك في مراقبة مناسيب المياه لنهـر الرون في إقليم تاليه كما أُسـتُخدِم فـي منـاطق أخرى عديدة [٤] .

وأخذت تظهر أشكال متعددة للإنسان الآلي، منها السـيد "الكترو أو الرجل الحديـدي" و "منصـوروس" و"فوكاليـت"

---

[٣] Les automates. A. Chapuis et E. Droz Neuchatol. Ed. Du Griffon P. ٣٨٩

[٤] المرجع السابق ص ٣٩٠

و"مارصولوس"، و"المرأة الثرثارة"، و"الموسـيقية"، والسـيد صابور الرابع وغير ذلك [5] .

وتختلف هذه الأشكال المتعـددة وتتفـاوت فيمـا بينهـا من ناحية القدرة على العمل ومواجهة الأخطـاء والعقبـات؛ ولهذا كانت المسألة الرئيسية هي مقدرة هذه التركيبات الآلية على التصرُّف إزاء المواقف الجديدة غير المتوقعة والتكيـف معها، والتنبؤ بجانب منها إن أمكن.

وفي خلال الحرب العالمية الثانية أُستُخدِمت بعض الآلات التي تحقق جانبا من هذه الوظائف، ومن أهـم هـذه الآلات الرادار والآلات الحاسبة الإلكترونية؛ فجهاز الرادار لا يقف عمله عند تحديد موضع الطائرة تحديدا مستمدا من موجاتهـا الصوتية، بل هو يقوم آليا كذلك بتوجيه المـدافع المضـادة للطائرات لا إلى موضع الطائرة بالفعل، وإنما إلى الموضـع المحتمل أن توجد فيه عنـد وصـول القذيفـة، أمـا الآلات الحاسبة الإلكترونية فهي مرحلة متطورة للغايـة فـي هـذا السبيل، كان العلماء خلال الحرب يواجهون – وهم يقومـون بتصميم الآلات والأجهزة الحربية – بضرورة إجراء عمليات

---

[5] المرجع السابق ص ٣٩٠ - ٣٩٢

حسابية طويلة معقدة يستنفد إجراؤها بالقلم والورقة أشـهرا بل سنوات، ولهذا طُورت الآلات الحاسبة وأُعـدَت بحيـث تستطيع أن تقوم آليا بهذه الحسابات الطويلـة مهمـا بلغـت من التعقيد والتجريد.

وأصبح في مقدور هذه الآلات أن تحسـب فـي دقـائق معدودات معادلات معقدة قد تسـتلزم الأسـابيع والأشـهر لو استخدمت الورقة والقلم، ولولا هذه الآلات لمـا تحققـت الانتصارات الصناعية الضخمة في مجـال توليـد الطاقـة الذرية. ولهذه الآلات الحاسبة القدرة على [٦] :

١- أن تتغذى بالمعلومات

٢- أن تختزن في شكل أو آخر النتـائج التـي تحصـل عليها من المراحل الحسابية الأوَلية.

٣- أن تستخدم هذه النتائج استخداما سليما فـي الوقـت المناسب، أي أن تختار منها مـا يتفـق والمرحلـة الحسابية الخاصة.

٤- أن تفيد عن النتائج النهائية.

---

(٦) The Hypothesis of Cybernetics: L.O. Wisdom Jrn. Of Phil. Of Science. Vol. II N. SP.

وهذه العمليات – كما نرى – ليسـت مجـرد عمليـات حسابية بل هي عمليات منطقية؛ فالجهاز يتحـرَك بحسـب خطة، ويحققها، إنه يتلقى المعلومات ويختزنهـا ثـم يتـذكر منها ما يلائم كل مرحلة بعينها ثم يختار من بينها ثم يـربط بين النتائج الجزئية المختلفة المرتبطة بمراحل حسابية سابقة ثم يحمل إليك النتيجة الأخيرة التي تريدها، فلو أخـذنا مـثلاً إحدى العمليات الجزئية البسيطة كعملية الضرب، وهي إحدى العمليات الكثيرة المعقدة التي تجري داخل الجهـاز، فهـذه العملية نفسها تشتمل على عمليات جزئيـة وهـي حواصـل الضرب الفرعية التي تساهم في صياغة النتيجـة الأخيـرة لعملية الضرب هذه، فهي مراحل مؤقتة في عملية الضرب؛ ولهذا ينبغي للجهاز أن يمحوها بمجرد القيام بها، ويسـتبقي على النتيجة الأخيرة لعملية الضرب ليربط بينها وبين نتيجة أخرى لإجراء عملية ضرب أخرى أو قسمة أو ما شابه ذلك من مختلف التفاعلات الرياضية داخل الجهاز، وهناك بعض النتائج التي تعلق لفترة تطول أو تقصر إلى أن يأتي دورهـا المنطقي فتتفاعل في أي شكل من الأشكال مع نتيجة أخـرى

لتفرز نتيجة ثالثة تنتظر دورها من العملية الرياضية الكبيرة التي يقوم بها الجهاز ككل.

والحق أن مثل هذه الأجهزة تحقق كل العمليات المنطقيـة الصورية مما يجعلها أجهزة منطقية لا أجهزة حاسبة.

وتقوم هذه الأجهزة أساسا على آلية خاصة ليست من قبيل آليات الروافع والتروس وإنما هي آليـة ضـابطة، ويمكـن توضـيح هـذه الآليـة الضـابطة [٧] Feed – back mechanism بمثالين بسيطين للغاية. الأول هـو الجهـاز المنظم للحرارة؛ ووظيفة هذا الجهاز أنه يحتفظ بالحرارة في حدود معدل معين. فعندما ترتفـع الحـرارة فـي الأمـاكن المستخدم فيها هذا الجهاز ارتفاعا يفوق كثيرا هذا المعـدل، فإن شدَّة الحرارة نفسها تعمل على وقف عمل المصدر الذي تتولد منه الحرارة مما يقلل من درجتها، ويتمُّ هذا بشكل آلي وبلا انقطاع مما يحتفظ بالحرارة في معدل ثابت، ولكن ليس معنى هذا أن تظل الحرارة في درجة ثابتة وإنما هي تتذبذب حول هذه الدرجة ارتفاعا وهبوطًا.. ولكنها بنفسـها – عـن

---

[٧] أفضل اليوم أن تترجم بآلية التغذية العكسية، فهذه ترجمة أكثـر دقة وتعبيرا عن المقصود.

طريــق جهــاز مــنظم الحــرارة – تقتــرب دائمــا من المعدل، وهذه الآلية أنموذج بسيط للغاية الآلية الضابطة. ونسوق المثال الثاني، لنفترض أن جهاز تفريخ البيض الذي يسخن بالغاز تمرُّ بداخله أنبوبة غاز، وأن بالونًـا صـغيرا منتفخًا في قاع هذه الأنبوبة، عندما يسخن جهـاز التفـريخ إلى درجة معينة يتمدد البالون؛ وبهذا يتناقص الغـاز المـار خلال الأنبوبة فتصل إلى فرن الجهاز كمية أقل من الغـاز، فتهبط درجة الحرارة، وهذا مما يجعل البالون يتقلص فتزداد كمية الغاز التي تمرُّ في الأنبوبة إلى الفرن فيعـود الجهـاز إلى سخونته السابقة وهكذا، ودرجة حرارة جهـاز التفـريخ ليست ثابتة ثباتًا مطلقًا وإنما تتذبذب ارتفاعا وهبوطًا حـول معدل.

وهذان المثالان [8] يوضحان لنا ما يسمى بالآلية الضابطة السلبية، ووظيفتها كما رأينا أن تقف في وجه الآلة المولـدة حتى لا تتجاوز معدلاً معينًا وتظل محتفظة بهـذا المعـدل.

---

[8] المثالان المذكوران في المرجع السابق ص ٢ .

وتُسمى الآلية بالسالبة"؛ لأن الشغل الذي تبذله هـذه الآليـة يعترض عمل القوة الموجهة الرئيسية" [٩] .

وترتبط بالآلية الضابطة السلبية آلية ضـابطة إيجابيـة، وتؤدي عكس نتيجة الآلية السابقة. ففي مثال جهاز التفـريخ، لو أن البالون كان خارج الجهاز ومثبتًا بشكل يجعله كلما امتد واتسع نتيجة لارتفاع درجة الحرارة ضـغط علـى مقـبض صنبور وفتحة جزئيا، وبهذا يضاعف مـن حـرارة جهـاز التفريخ فيزداد اتساع البالون وضغطه على الصنبور أكثـر من ذي قبل وبهذا يضاعف من حرارة جهاز التفريخ، وهكذا تستمر العملية. فنجد أن جهاز التفريخ تزداد درجة حرارتـه "لا لأنه يستهلك مقدارا ثابتًا من الغـاز ولكـن لأن الآليـة الضابطة الإيجابية تضاعف من تدفق الغاز" [١٠] .

إن الآلية الضابطة السلبية – كما رأينا – تستخدم لإعـادة توجيه جانب من الطاقة المستمدة من مصدر القوة ضد بقيـة هذه الطاقة، والآلية الضابطة الإيجابية تستخدم فـي إعـادة

---

[٩] المرجع السابق ص ٣.

[١٠] المرجع السابق ص ٣.

توجيه جانب من الطاقة إلـى مضـاعفة الطاقـة المسـتمدَة من مصدر القوة [11] .

وكلا هاتين الآليتين تسميان بالآلية الضـابطة البسـيطة، وهناك أشكال أخرى من هذه الآلية تتفاوت من حيث تعقـدها ولكن حسبنا هذين المثالين البسيطين لتوضيح هذه الآلية.

والمهم أن نذكر أن السيبرنيطيقا تفترض:

أولاً : أن هذه الآلية الضابطة السلبية هي الآلية الرئيسـية في الجهاز العصبي.

ثانيا : أننا بها يمكن تفسير التكيف تفسيرا ماديا.

٣- ذكرنا من قبل أن درجة الثبـات التـي نحصـل عليها بالآليات الضابطة السـلبية ليسـت درجـة مطلقة، وإنما هي معدل لذبذبات تتـراوح بعـدا أو قربا من درجة الثبات، ومهمة الآلية الضابطة هي دوام الاقتراب من هذه الدرجة.

وفي حالة فساد الآلية الضابطة نجد هذه الذبـذبات تأخـذ مدى واسعا، فتتراوح بين درجات قصوى من القرب والبعـد من المعدل. ففي حالة منظم الحرارة مثلاً نجد أن فساد الآلية

---

[11] المرجع السابق ص ٤.

الضابطة يعني اندفاع الطاقة في ذبذبة حرارية بين درجتيهـا القصوى والدُنيا..

والقول بأن الآلية الضابطة هي الآلية الرئيسية في الجهاز العصبي قول يحتـاج إلـى بينـات؛ ولهـذا اتجـه علمـاء السيبرنيطيقا لتأييد دعواهم إلى أمراض الجهـاز العصـبي، وخاصة مرض الـ ataxia أو العجز عن تنظيم الأفعـال، فهذا مريض لا يشكو شللاً ويستطيع أن يحرك ساقيه لو تلقى أمرا بذلك، ولكنه عندما يمشي يتحرَك حركة غيـر متثبتـة. عيناه إلـى الأرض، علـى سـاقيه، يسـتهل كـل خطـوة بأن يضرب الأرض بقدمه، ملقيا ساقًا بعد الأخرى في تتابع أمامه. ولو أغمضت لهذا المريض عينيـه، لمـا اسـتطاع أن يقف، ولترنح وسقط على الأرض.

وهذا مريض آخر، عندما يجلس مستقرا علـى كرسـيه، لا يلوح أنه مصاب بشيء. فلو قدَمت له سيجارة، لطوَح بيده عبرها محاولاً أن يمسك بها، ثم لعاد يطوح بيده مرة أخرى في الاتجاه الآخر، ثم يتلو ذلك بأن يطوح يـده مـرة ثالثـة

إلى أن تصبح حركته اهتزازا عنيفًا عقيما، ولـو قـدمـت له كوب ماء لسكبها قبل أن يستطيع حملها إلى فمه [١٢] .

والمريضــان مصــابان. بشــكل أو بــآخر بمــرض الـ ataxia، إن عضلاتهما قويـة، وصـحتهما موفـورة، ولكنهما يعجزان عن تنظيم حركاتهما [١٣] .

ولقد استؤصلت بعض أجزاء الجهاز العصـبي لـبعض الحيوانات كالسمك المسمى الـ cuttlefish والقطط فكانت النتيجة أن اندفعت هذه الأسماك تسبح، وهذه القطط تجـري إلى أن ماتت [١٤] .

لقد أدى الاستئصال إلى العجـز عـن تنظـيم الحركـة والسيطرة عليها، أو على حد تعبير السيبرنيطيقا إلى توقـف الآليات الضابطة السلبية؛ لأن الآليات الضابطة هي المـنظم للحركة، وتوقفها يؤدي إلى خلل في قدرة أخرى هي القـدرة

---

[١٢] Cybernetics: Norbort Wiener Wiley & sons New York P. ١١٣.

[١٣] المرجع والموضع نفسه ص ١

[١٤] J.O. Wischen المرجع السابق ذكره ص ١٠ – ١١.

على التكيف؛ لأن التكيف مرتبط بالحركة المنتظمة، وبدون الحركة المنتظمة لا سبيل إلى التكيف..

ولكن الحركة المنتظمة ليست مفهوما عاديا إنما تحتاج إلى بيان، وينبغي التفرقة أولاً بين الاتزان والانتظام في الحركة؛ فالاتزان الحركي كما نشاهده في أبسط صوره – في حركة البندول، درجة من الثبات يمكن أن نعدّها مطلقة. أما الحركة المنتظمة فدرجة من الثبات ترتبط بالمتوسط العام للحركة، ففي المثال الذي سبق أن ذكرناه عن منظم الحرارة، لا يمكن أن نعتبر هذا المنظم جهازا للاتزان الحركي؛ لأنه لا يأخذ شكلاً ثابتًا من الحركة، وإن يكن في متوسط حركته يحتفظ بدرجة من الثبات، ولكن هذه الدرجة هي متوسط الذبذبات المتراوحة التي يتعرَض لها قربا أو بعدا عن درجة الثبات تلك؛ وعلى هذا فمنظم الحرارة يتصف بالحركة المنتظمة؛ لأنه يحتفظ بمعدل ثابت معين من الحرارة، على الرغم من العمليات الجزئية التي تبتعد أو تقترب من هذا المعدل، بلا انقطاع.

والآليات النيوتونية – بوجه عام – مثال على الاتزان الحركي، أما الآليات الضابطة فهي مثال على الحركة

المنتظمة، وعلماء السيبرنيطيقا يفسرون التكيف بهذه الحركة المنتظمة.. فالكائن العضوي ذو الطبيعة المتكيفة ليس مثـالاً على الاتزان الحركي؛ لأن انتظام حركته لا يأخذ شكلاً جامدا مطلقًا من الثبات، وإنما هو ثبات لمعـدل حركاتـه جميعـا أو لتفاعلاته مع الوسط الذي يعيش فيه، وانتظام حركته هـو محصلة لما يتبادله مع هذا الوسط الذي يعيش فيه. وانتظـام حركته هو محصلة لما يتبادله مع الوسط من مادة وطاقـة، "بحيث تبقى الكميات المميزة له فـي نهايـة الأمـر غيـر متغيرة[١٥] " مع قيام هذه العمليات التبادلية الدائمة، ودرجـة حرارة الدم مثال على ذلك. فالدرجة المعينة لحـرارة الـدم ليست حالة اتزان حركي، بقدر ما هي معدل لدرجات متعددة من التذبذب حول هذا المعدل؛ هي إذن درجة ثبات تخضـع لحركة منتظمة وليست حالة اتـزان، "والكـائن العضـوي في حالة التكيف يعتبر على وجه التقريب في حالـة حركـة منتظمة مثل منظم الحرارة [١٦] "، وعلى هذا فحالة التكيـف هي حالة من الحركة المنتظمة التي هـي محصـلة لطائفـة

---

[١٥] المرجع السابق ذكره صفحة ٧

[١٦] المرجع السابق ص٩

من العمليات التبادلية مع الوسط المحيط، ولا شـك أن مثـل هذه العمليات ليست بسيطة، وإنما تواجـه أشـكالاً متعـددة من العقبات مما يجعلها في "محاولة وخطأ" دائمين، وحالـة التكيف في الحقيقة إنما تقوم ماديا على "المحاولـة والخطـأ" كعملية دائمة يتحقق بها الانتظام..

ولكننا إذا كنا بهذا المفهوم للحركـة المنتظمـة نسـتطيع أن نوضح المفهوم المادي للتكيف "كحالة"، فما نعتقد أن آلية الحركة المنتظمة وحدها في مقدورها أن توضـح التكيـف "كعملية"، ولا شك أن الأمر يحتاج إلى آلية أخرى..

على أن المهم أن نخلص هنا إلى أن هذا المفهوم الفيزيائي للتكيف يصدق سواء بسواء بالنسبة للجهاز الآلي ذي الآليـة الضابطة السلبية والكائن العضوي، على أن هناك أمرا آخر يصدق عليهما إلى حد معين هو المقدرة على التذكر..

فالذاكرة الإنسانية كما نعرف ليسـت مخزنًـا للـذكريات المتجمعة في منطقة ما مـن المـخ وليسـت مـن الناحيـة التشريحية مرتبطة بموضع معين؛ وعلى هذا فهـي ليسـت موضعية، وهي بهذا المفهوم إحدى الوظائف الرئيسة للجهاز العصبي، وهي كذلك إحدى الوظـائف المهمـة فـي الآلات

الحاسبة؛ فالذاكرة هي "المقدرة على حفظ العمليات السـابقة واستخراجها في المستقبل [١٧] وتأخذ في تركيب هذه الآلات أشكالاً متعددة تتفق مع الوظائف المختلفة، وأبسـط أنـواع الذاكرة في الآلات الحاسبة هي تلك المرتبطة بفتـرة زمنيـة قصيرة. ويمكن تركيبها بالاحتفاظ بتتابع من المحركات تنتقل في مدار مقفل [١٨] ، وتظل في حركتها الدائرية إلى أن يـتمَ تدخل من خارج المدار فيتخاص من محتوياته؛ وبهذا تنتهـي مهمة هذه الذاكرة الجزئية.. على أن الذاكرة داخل الأجهـزة تتركب من مدارات أكثر تعقيدا؛ وذلك لما تؤديه من وظائف معقدة، وما تقوم به داخل الجهاز من ارتباطات خاصة تتفـق ولحظات معينة تساهم فـي العمليـة الكبيـرة التـي يقـوم بها الجهاز..

والقول بأن الذاكرة الإنسـانية غيـر موضـعية يحمـل عليها جانبا كبيرا من هذا المفهوم الآلي للذاكرة؛ فهي نـوع من العمليات الدائرة المتداخلة مع عمليات وآليـات أخـرى. إلا أن الفارق الرئيسي بين الذاكرتين الإنسانية والآلية هـي

---

[١٧] N. Wiener المرجع السابق ذكره ص ١٤٢ - ١٤٣

[١٨] المرجع السابق ص ١٤٣

أن الأولى مرتبطة لا بمعلومات فحسـب وإنمـا بشـحنات وجدانية كذلك، قد تكون هي أهم مقومات الذاكرة الإنسـانية. على أن لهذه الشحنات الوجدانية آلياتها التي يسعى علم النفس التحليلي للكشف عنها.

وهنا يحلو لعلماء السيبرنيطيقا أن يربطوا بـين التحليـل النفسي وهذا المفهوم الآلي للذاكرة.

فالمحلل النفسـي يعـرف أولاً أن المعلومـات مختزنـة على أبعاد متفاوتة وأنها ليست جميعا على مسـتوى واحـد من التناول [١٩] ، ويحاول المحلل بوسائله المختلفة أن يكشف عن الذكريات المختزنة ليرفعها إلى درجة وعـي المـريض ويكشف له عن علاقاتها المختلفة؛ فيقبلها المريض أو ليخفف على الأقل من مضمونها الوجداني [٢٠] والمحلل النفسي يقوم في بعض الحالات التي تستوجب ذلك باسـتخدام الصـدمات الكهربائية أو الاستعانة بالأنسولين والمترازول ولها جميعـا تأثير قوي على المختزنات القديمة، ويتضح هذا مما تحدثـه

---

[١٩] المرجع السابق ص ١٧٤.

[٢٠] المرجع السابق والموضع نفسه.

الصدمات من إضعاف للذاكرة في بعض الأحيان، ومن تأثير ضار بها في بعض الأحيان الأخرى لو أسيء استخدامها.

وبين طريقة العلاج النفسـي وطريقـة معالجـة الآلات الحاسبة التي أصابها عطل معين، مشابهات يقف عندها كذلك علماء السيبرنيطيقا، ففي حالة عطل إحدى الآلات الحاسـبة الإلكترونية مثلاً كأن تندفع إحدى عملياته الدائرية بلا توقف فإن أول ما نحاوله معها هو إفراغها من كافـة المعلومـات على أمل أن لا يعاودها هذا العطـل لـو اسـتهلت عملهـا بمعلومات جديدة، ولو لم تنجح فـي هـذا وكـان العطـل في موضع بعيد عن متناول الآلية التي نفرغ بهـا الجهـاز، فإننا نعرض الجهاز لصدمة كهربائيـة هائلـة علـى أمـل أن نوقف الحركة الدائرية، ولو فشلنا في هذا كـذلك يفصـل الجزء الفاسد من الجهاز؛ إذ من الجائز أن الجانب المتبقـي من الجهاز يحقق غرضنا تحقيقًا ملائما. [٢١]

إننا لا نقول بأن الآليات داخل الآلات الحاسبة هي نفسـها آليات النفس البشرية ولا أن الـذاكرة الإنسـانية هـي ذات العمليات الدائرية التي تدور في مدار مقفل المعلومات داخل

---

[٢١] المرجع السابق ص ١٧٢.

الآلات الحاسبة، وإنمـا أن هـذه الآليـات وبمـا تضـيفه من دلالات مادية على الذاكرة والتكيف نماذج تحمل بعـض جوانب آلياتنا الإنسانية، وأن دراسة هذه النمـاذج يسـاعدنا على تفهم كثير من مشكلاتنا النفسية والعقلية، بل قد لا يقـف الأمر عند هذا الحد بل يتعـداه إلـى المجـال الاجتمـاعي والاقتصادي بل والفني كذلك.

لقد تحدّثنا عن الآلات الحاسبة، ولكـن الآلات الحاسـبة ليست هي التعبير النموذجي عن السيبرنيطيقا بـل هـي أول محاولاتها الضخمة. فالآلات الحاسبة محدودة – مهما يكـن من شيء – بحدود الخطة التي صممت بمقتضاها، وكـذلك شأن الجهاز الذي يلعب الشطرنج فهو محدود كذلك بحـدود القواعد المنطقية التي تنتقل بمقتضاها القطع ولكـن الهـدف الأكبر للسيبرنيطيقا هو أن تصوغ الآلة التي تستطيع أن تعيد تنظيم نفسها عندما تواجهها عقبة، الآلة التي لا تقـف عنـد حدود الخطة التي وضعها لها مصممها وإنما تتجـاوز هـذه الخطة فيما وراء معرفة مصممها نفسه، الآلة التـي تحـاول وتخطئ، والتي تستجيب استجابة لا سـبيل إلـى أن نتنبـأ بها تنبؤًا مطلقًا.

ولقد صـممت السـيبرنيطيقا آلات تسـتطيع أن يكـون لها جانب غير ضئيل من هذه المميزات، وهكذا اسـتطاعت الصناعة أن تهزم الفلسفة النظرية التقليدية، ذلك أن مثل هذه الآلات تدحض مبدأ ديكارت المشهور القائـل بـأن العلـة والمعلول ينبغي أن يحتويا – على الأقل – على مقدار واحد من الحقيقة والكمال.. أي ألا يكون المعلول متفوقًا على العلة في حقيقته ودرجة كماله.

على أنه يبدو أن هذه ليست هي المعركة الوحيـدة التـي هزمت فيها الفلسفة النظرية القديمة، فإن التفرقة التقليدية بين الفكر والمـادة تفرقـة تتجـه السـيبرنيطيقا إلـى إزالتهـا لا على حساب الفكـر ولا علـى حسـاب المـادة ولكـن لمصلحتهما معا عن طريق مركب يجمع بينهما فـي عمليـة متفاعلة؛ فالعملية المنطقية التي هي من أخص مميزات الفكر أصبح من الممكن صياغتها صياغة صناعية بكل مـا فيهـا من كليات واستخلاصات وأشكال، وأن هذا لا يعني الوحـدة النهائية بين المادية والذهنية، وإنما يجعل الذهنية وظيفة عليا للمادة بل ويجعل المادة نفسها إمكانًا دائما مفتوحـا للذهنيـة، إن المسألة الرئيسية لم تعد هذا العنصر المنعزل الذي نسميه

مادة وهذا العنصر المنعزل الذي نسميه فكرا أو نفسا، وإنما العملية المنتظمة التي تقضي وظيفتها على عناصرها، إن هذا الدرس الصغير الذي تؤدبنا به السيبرنيطيقا يضيء لنا آفاقًا جليلة في مجال الدراسات الإنسانية كالأنثروبولوجيا والاجتماع والنفس، إن العنصر الفردي والعيني المنعزل ليست قواعد الوجود وركائزه، إنما القاعدة العملية هي التنظيم هي الارتباط المتجه الذي يفرز بطبيعته المنتظمة النشاط ويعلو على حدوده الضيقة، ولا تتحقق لهذه العمليات ولهذه التنظيمات وحدتها العليا السليمة ولا يتحقق لها الاستعلاء والتطوُّر إلا بسلامة الترابط بين تنظيماتها وعملياتها جميعا وتماسكها تماسكًا لا يفرض آلية على آلية أخرى ولا تنظيما على تنظيم ولا يفضل عملية على عملية، وإنما يجعل من التنظيم الأعلى – وهو المجتمع – محصلة إنتاجية ثمرة الارتباطات السليمة بين مختلف التنظيمات الجزئية القاعدية المتفاعلة.

إن السيبرنيطيقا التي تعلمنا أسرار السيطرة على البيئة المادية التي نعيش فيها، تكشف أمامنا الطريقة لمعرفة أنفسنا ومجتمعاتنا وتاريخنا، تكشف لنا أن العملية الإنتاجية هي

قاعدة الوجود وأن هذه القاعدة لا يتناسج منها تنظيم شـامل هو المجتمع الواحد أو الحضارة الواحدة إلا إذا قام بين هـذه القواعد وبين هذه العمليات الإنتاجية ترابطات سليمة متماسكة لا جور فيها ولا تعسف.

إن الســيبرنيطيقا تلقننــا درســا فــي الديمقراطيــة الكوزمولوجية، إن الديمقراطية وظيفة مادية إنتاجيـة تقـوم على الترابط والتفاعل بين مختلف القواعد وهي شرط لقيـام الجهاز الآلي السليم والكائن الحي الصحيح والمجتمع العادل. إن الحرب والتنافس والتباعد – كما تعلمنا السـيبرنيطيقا – انعدام للترابط السليم بـين القواعـد والتنظيمـات المكونـة للوحدات الحية، وعلى الرغم من أن السيبرنيطيقا قد ساهمت في كسب الحرب العالمية الثانية، وسـاهمت فـي تطهيـر الأرض من أدران النازية والفاشية، فإنها تحمـل مسـئولية أخلاقية كبرى من جرّاء هيروشيما ونجـازاكي. هـل كـان من الضروري لكسب الحرب أن تدق هيروشيما، وأن تطوح بسكان نجازاكي في الهواء.

إن السيبرنيطيقا كفاح إنساني للسيطرة والتنظيم والترابط، فلتكن وسيلتنا المادية وفلسفتنا النظرية للدفاع عـن الإنسـان لا لتحطيم حضارته والقضاء على تاريخه المجيد.

إن كلمة السر التـي تمنحنـا إياهـا السـيبرنيطيقا هـي أن الترابط بين الوحدات الإنتاجية ضمان للتطـوُّر والخلـق والاستعلاء، والحرب عملية غير ترابطيـة؛ لأنهـا تحطـيم وعزل وتفكك..

إن الآلات الحاسبة الإلكترونية والمصانع الذاتية التي تنتج بدون عمال، تستطيع أن تحرر الإنسان العامل مـن ملالـة الأعمال الرتيبة، ليتفرغ لمهام إنسانية أكثر رفعة وسـموا.. إنها لا تجعل منه إذن عبدا للآلة.. فيكـون تحطيمهـا هـو تحرُّره – كما يدعو إلى ذلك شبنجلر، وهي لا تخلـق كمـا يدَّعي القصاص الفرنسي جورج برنـانوس حضـارة غيـر إنسانية؛ لأن الآلة نفسها ضمان لحرية الإنسان لأنها ضـمان لسيطرته على البيئة، ثمَّ إن الآلة ليست إلا امتـدادا طبيعيـا لقدرات الإنسان الفكرية ولأعضائه الحسية. فالتطوُّر الآلـي في حقيقته تطوُّر بيولوجي للإنسان. إن الذي يتطوَّر ليس هو الإنسان نفسه، ولكنه الإنسان خلال هذه الآلات الجديدة التـي

هي امتداد لبصره وامتداد لسمعه وامتداد لذاكرتـه وامتـداد لجهازه العصبي، إن التطوُّر الآلي تطوُّر بيولوجي للإنسان، تطوُّر لم يصب الإنسان نفسه وإنما أصـاب الأشـياء التـي صاغها بنفسه [٢٢] إن الآليات الصناعية ليست إلا صـياغات خارجية لعمليات ووظائف إنسانية يستعين بها الإنسان لتحقيق أهدافه الكبرى.

والسيبرنيطيقا بما تتيحه للإنسان من قدرات بالغـة هـي سبيل الإنسان لكي يعلو على نفسه، لكي يكافح كفاحا حقيقيـا من أجل السيطرة علـى الواقـع المـادي وتنظـيم الواقـع الاجتماعي بما يتفق وأهدافه ومثله العليا.

---

(٢٢) Le Cybernetique et L'aveniir de L'Homme par B. Vallée. Science et société: Vol. III No. ٣ Áutomare ١٩٥٢ p. ١٧٦.

دفاع عن العلم [٢٣]

.. ما أخطر الدور الذي يقوم به العلم في بناء حياتنا الجديدة؛ فبالعلم نقيم مشروعاتنا الإنتاجية ونؤسس نظمنا الاجتماعية، وبالعلم نخطط اقتصادنا وتجارتنا، ونواجه مشكلاتنا مواجهة واعية مستنيرة، وبالعلم نسيطر على واقعنا ونحمي تراثنا الماضي ونؤمن حاضرنا ونفتح نوافذ رحبة على مستقبلنا المزدهر، على أن العلم ليس مجرد عمليات تجريبية تخطئ وتصيب بل هو منهج منضبط ونظرة شاملة للكون ومفهوم عام عن الحقيقة الموضوعية وسبل الوصول إليها والسيطرة عليها وتوجيهها لصالح الإنسان.

وفي قلب العلم تدور اليوم معركة حادة بين مفهومين للعلم وهي ليست معركة معزولة عن المعارك التي تخوضها البشرية اليوم من أجل أهدافها الوطنية والديمقراطية والاجتماعية بل هي معركة جادة عميقة الجذور تشارك في النضال التاريخي الدائر بين قوى التخلف وقوى التقدُّم، وفي الأسابيع الماضية أصدرت دار التحرير في سلسلتها

---

[٢٣] الرسالة الجديدة يوليو ١٩٥٧.

كتب للجميع كتاب صناع الحياة للأستاذ أحمد شكري سـالم، والكتاب سجل حافل بتاريخ العلم وتطـوُّر مفاهيمـه عبـر الجهود الخلاقة التي بذلها طائفة من العلماء الأجلاء، ولقـد ذكرتني قراءة هذا الكتاب القيم بكتاب آخر أصدرته مؤسسـة فرانكلين الأمريكية وهو كتاب "مواقف حاسمة فـي تـاريخ العلم" تأليف الدكتور جيمس برينت كونانت مندوب أمريكـا السامي في ألمانيا الغربية وترجمة الدكتور أحمد زكي.

والكتابان كما ذكرت يعالجان قضية واحدة هي دلالة العلم ودور العلماء في دفع التقدُّم البشري ولكنهما يختلفان اختلافًا عميقًا في هذه الدلالة وفي طبيعة الدور الذي يقوم به العلماء.

ولنبدأ بالكتاب الأول..

يعرض كتاب الأستاذ أحمد شكري سالم لسـيرة طائفـة من العلماء الأجلاء الذين ساهموا في كشف قـوانين العلـم وفي السيطرة عليها وفي إنارة طريق الإنسان نحو الحقيقـة الموضوعية..

ويتميز هذا الكتاب بعدّة فضائل..

فهو لا يعزل جهود العلماء فـي البحـث عـن الحقيقـة الموضوعية عن الملابسات الاجتماعية المحيطة بهم فعنـدما

يعرض مثلاً لأرشميدس أو كوبرنيقس أو نيوتن أو داروين أو أينشتين أو بافلوف أو تيمريازيف أو عشرات غيرهم يحرص على بيان احتياجات عصرهم ولضروراته الاجتماعية ولملابساته العامة، ثم دور هذه الاحتياجات والضرورات والملابسات في إلهام العلماء بحقائق هذا العصر – وبهذا يفسر كشوفهم العلمية لا باعتبارها كشوفًا فردية بل كشوفًا اجتماعية – فنظرية نيوتن العلمية مثلاً تتفق كما يبين المؤلف الفاضل في جلاء مع أيديولوجية الرأسمالية النامية التي كان نيوتن يعيش ويعمل في عصرها وتنطبق مع طريقة تفكير الرأسمالية الصناعية فضلاً عن أنها تحترم مصالح هذه الطبقة المزدهرة أو بالأحرى تتجاوب مع النظريات التي سادت إذ ذاك.

ونظرية دارون في التطوُّر تستجيب كذلك لملابسات عصره الاجتماعية وتعبر عن احتياجات هذا العصر؛ فلقد عاصر دارون الثورة الصناعية في إنجلترا – تلك الثورة التي بلغت قمتها فيما بين سنة ١٨٥٠ وسنة ١٨٨٠ تقريبًا والتي كانت تهدف إلى السيطرة الإنتاجية والتجارية على العالم، وكانت هذه الفترة تتميز أشدّ ما تتميز بالمنافسة

الحرَة والصراع بين الرأسماليين، كانت المنافسة هي حيـاة الحرفة – فلماذا لا تكون أيضا حرفة الحياة؟ ولقد تأثر دارون كثيرا بهذه الظروف الاقتصادية ولو بدون أن يشـعر وهـو يضع نظريته عن الانتقاء الطبيعي والكفاح من أجل الحيـاة والبقاء للأصلح.

وهكذا الشأن في بقية النظريات العلميـة التـي عـرض لها الأستاذ الفاضل أحمد شكري سالم في عمق وبساطة معا. إنه يعرض لها في إطار مـن الضـرورات والاحتياجـات الاجتماعية للعصر الذي يعيش فيه العلماء ويبدعون، ويبـين كيف انبثقت هذه النظريات انبثاقًا ضروريا منهـا، وكيـف ساهمت في الوقت نفسه في تطوير هذا العصر وفي التعجيل بالتقدُم، على أن المؤلف الفاضل لا يغفل دور الفـرد العـالِم في الإبداع والمشـاركة الخلاقـة داخـل إطـار ملابسـاته الاجتماعية السائدة، فالنظرة الاجتماعية للعلم لا تذهب أبـدا كما يقول المؤلف الفاضل إلى حد "إنكار دور الفرد في الحياة الاجتماعية" بل إنه يؤكد أن هؤلاء العظماء الـذين تفهمـوا التاريخ حقًا وعرفوا إلى أين يتجه واسـتطاعوا أن يعبـروا عن أماني البشرية ومصالحها البعيدة وقدَموا أجل الخـدمات

وأعظمها، قد دفعوا بالتاريخ وكانوا عقولاً تجمعت فيها خبرة من سبقهم وكانوا قلوبا أحست باحتياجات مجتمعهم وكـانوا عيونًا استشفت المستقبل ولعبت دورا في صنع حياة الناس.. ولهذا يحرص المؤلف الفاضـل كـذلك علـى أن يعـرض للصراع المحتدم بين النظريات العلمية التي ينادي بها العلماء المبشرون بالجديد والتقدُّم وبـين العلمـاء الـذين يتخلفـون عن ركب التاريخ ويتمسكون في عناد بالنظريات الجامـدة، وهو يعرض لهذا الصراع في مظاهره العلمية والاجتماعيـة المختلفة يبين ما بذله العلماء المجددون من نضال وتضحيات بالغة، وما لقيه هؤلاء العلماء من عنت واضطهاد في سـبيل نظرياتهم، وهو يفسر هذا النضال تفسيرا اجتماعيا صـحيحا يكشف فيه عن حقيقة القوى المتناحرة فـي قلـب التـاريخ البشري.

ويحرص المؤلف الفاضل في الوقت نفسـه علـى بيـان الرابطة الخصبة بين الفكر العلمي والتطبيق العملـي لهـذا الفكر – فالقيمة الحقيقية للنظرية العلمية تقوم على الممارسة التطبيقية وعلى القدرة على التنبؤ بقوانين الواقع والسـيطرة عليها..

وهو حين يعرض لهذه الرابطة بين النظريـة والتطبيـق فإنما يستلهم مفهوما رئيسيا يسود الكتاب كله هو قيام الحقيقة الموضوعية قياما مستقلاً خارج الذهن الإنساني، ومقدرة هذا الذهن على معرفة هذه الحقيقـة والتنبـؤ بهـا والسـيطرة عليها وتوجيهها لصالح الإنسان.

ولهذا كان من الطبيعي أن يتوج كتابه القيم بفصل كامـل للإشادة بدور العلم في دفع التقدُّم البشري، ولإدانة المحاولات الرجعية الاستعمارية لاستخدام أرقى ثمرات العلم البشـري وهي الطاقة الذرية والهيدروجينية لشن حرب عالمية ثالثـة وتدمير الحضارة، ويعرض المؤلف في هذا الفصل لنضـال العلماء المعاصرين لوقف هذه المحاولات التخريبية ولتوجيه الطاقة الذرية والهيدروجينية لخدمة السلام والتقـدُّم؛ وهكـذا يتكامل هذا الكتاب الذي يعتبر بحق مساهمة قيمة في تغذيـة وجداننا العربي بالمفاهيم السليمة عن العلم ودوره في حياتنـا الاجتماعية الجديدة في هذه المرحلة الحاسمة من تاريخ شعبنا العربي وقبل أن أنتقل إلى الكتاب الثـاني الـذي أصـدرته مؤسسة فرانكلين الأمريكية أعـرض لـبعض الملاحظـات العابرة على الكتاب الأول.

وأوَل هذه الملاحظات أن كتاب الأستاذ أحمد شكري سالم يعرض للرابطة الوثيقة بين النظرية العلمية والتطبيق العملي من حدود فردية، ولا يعرض لأهمية الممارسة الاجتماعيـة الشاملة للعلم كأساس دافع للكشف والتطوُر العلمي نفسه.

فتاريخ العلم في الحقيقة ليس مجرد ملابسات اجتماعيـة وليس مجرد علماء مبـدعين طبقـوا نظريـاتهم المنبثقـة من واقعهم الاجتماعي تطبيقًا عمليا بل إن مصـدر الإلهـام الأوَل لكل كشف علمي هو الممارسة الاجتماعيـة الشـاملة للحقائق والخبرات العلمية المجمعة عبر التاريخ البشري قبل أن تبلورها النظرية العلمية، وتاريخ العلم هو تاريخ ممارسة الشعوب الخلاقة للنظرية العلميـة فـي حيـاتهم اليوميـة. والكشوف العلمية تنبثق فحسب في أفراد علماء من احتياجات مجتمعهم – بل وتجمعت كذلك من الخبرة العلمية التطبيقيـة الطويلة للشعوب، وهي في الوقت نفسه تتأكد وتتنوع وتتعمق بهذه الممارسة نفسها بعد أن تتبلور النظرية العلمية..

أما الملاحظة الثانية فتتعلق بالفصل الذي عقـده المؤلـف الفاضل عن العلماء العرب؛ فالملاحظ أن فصـول الكتـاب في أغلبها تعرض لدور كل عالم من العلمـاء فـي جانـب

من جوانب النظرية العلمية، أما هذا الفصل فعـرض عـام لما قام به العلماء العرب من مساهمة جدية في إثراء النظرية العلمية..

وهو فصل قيم حقًا ولكني كنـت أفضـل كمـنهج عـام في الكتاب أن يعرض المؤلف الفاضـل للنظريـة العلميـة عند العرب خلال عـالم أو عـالمين كجـابر بـن حيـان أو ابن الهيثم دون أن يفقد في هـذه الدراسـة المتخصصـة النظرة الشاملة العامة للعلم العربي..

فلعل هذا أن يتيح له مجالاً أرحب وأعمق لعرض النظرية العلمية عند العرب..

أما الملاحظة الثالثة: فتتعلق بالفصل الذي عقده المؤلـف الفاضل عن أينشتين – وأنا أسلم مع الأستاذ أحمـد شـكري سالم بأن نظرية أينشتين في النسبية تعدُّ تعميما أشدَّ رحابـة وعمقًا من نظرية نيوتن في تفهم أسرار عالم الطبيعـة ذات الأبعاد الشاسعة إلا أن فلسفة أينشتين العلمية عامـة يشـيع فيها هذا الفهم الميكانيكي ويجنح أينشتين إلى هذا الفهم خاصة في موقفه من نظرية الكم والميكانيكا الموجبة فـي الفيزيـاء الذرية فلقد كان أينشتين ينظر إلى النتائج الإحصـائية لهـذه

الفيزياء باعتبارها نتائج موقوتة قاصرة مرجعها عجز الإنسان وعجز مقاييسه عن تحري الدقة والانضباط التي تتميز بها الفيزياء التقليدية، ولم يكن يدرك الطبيعة الخاصة لهذا المجال الجديد الذي تعمل فيه الفيزياء الذرية، وكان يعبر دائما عن إيمانه بأن منهج نيوتن الميكانيكي في تحديد موضع الجزء الفردي وسرعته سوف يسود مستقبلاً؛ لهذا من الصعب أن أتفق مع المؤلف الفاضل في قوله بأن مذهب أينشتين ومنهجه يتفق تماما مع المفاهيم العلمية الجديدة..

ومن الهنات الأخيرة في هذا الكتاب ما جاء في صفحة ٧٩ من أن هربرت سبنسر من العلماء الذين مهدوا لنظرية التطوُّر التي قال بها داروِن فالعكس هو الصحيح فسبنسر من تلاميذ مدرسة داروِن، وتعتبر نظرياته تعميما فلسفيا لنظرية داروِن في التطوُّر.

على أن هذه ملاحظات عابرة لا تقلل من القيمة الجديدة لهذا الكتاب الذي نستطيع أن نلخصه في الكلمات القليلة الآتية تمهيدا للانتقال للكتاب الثاني.

"إن العلم ثمرة المجتمع وهو بدوره يؤثر في المجتمع وهذا لا يلغي الدور الفردي للعلماء في الكشف والإبداع، والعلم

انعكاس في الذهن البشري لحقيقة موضوعية مستقلة عن هذا الذهن حقيقة موضوعية في مقدور هذا الذهن معرفتها والتنبؤ بها والسيطرة عليها، والعلم فضلاً عن هذا معرفة وعمـل – نظرية وتطبيق والعلم أخيرا باعتباره ثمرة المجتمـع ينبغـي أن يوجه لخدمة هذا المجتمع وحماية أمنه وسـلامته ودفـع التقدُم البشري إلى الأمام"

فإذا انتقلنا إلى الكتاب الثاني تبينا مفهومـا مختلفًـا كـل الاختلاف عن العلم فمؤلف هذا الكتاب الدكتور كونانت سفير أمريكا في ألمانيا الغربية يرى أن العلم ظاهرة غيـر قابلـة للتعميم، بل هو نشاط فردي وليس نشـاطًا اجتماعيـا نابعـا من الممارسة الجماعية والضرورات الاجتماعية، أنـه كمـا يقول الدكتور كونانت ثمرة جهود علماء هواة، وهو فضـلاً عن هذا ليس معرفة بقوانين موضوعية خارج الذهن البشري بل هو سلسـلة مـن التصـوُرات الذهنيـة والمشـروعات التصوُرية، وهو مغامرة رائدها الظن والتظنن، "وليس العلـم مطلبا للبحث عن اليقين غاية، ولكنه على الأصـح مطلـب نجاحه يتوقف على درجة اسـتمراره واطـراده وأصـالته " ص ٥١.. ولهذا كان مـن الطبيعـي أن ينكـر المؤلـف

الأمريكي الضرورة والسببية أساسا للعلم، ولا علم كما نعرف بغير سببية أو علة – لا علم بغير هذا الرباط الذي يربط بين الأشياء في نسيج من الضـرورة الموضـوعية والشـمول والمؤلف ينكر على العلم هذا الإحساس بإنكاره مبـدأ العلـة ويقول "إن العلة والمعلول عبارة يعمل في نطاقهـا صـاحب التجربة ما نفعت وهي قد لا تنفع ولا يكون منها إلا اخـتلاط واختباط" ص ٣٤٢ – ويؤكد هذا المفهـوم نفسـه الـدكتور أحمد زكي في تهميشه على هذه المسألة حين يفسـر مبـدأ هيزنبرج المسمى بعدم التحديد أو عـدم اليقـين – فيؤكـد الدكتور أحمد زكي أن هذه الدُنيا المختفيـة وراء مـا نعلـم من ظواهر ليست معروفة، وهذه الدُنيا المختفية ليست فقـط غير معروفة وليست فقط غير قابلة للعرفان بل هـي أيضـا غير قابلة للتصوُر – هامش صفحة ٣٤٣.

وهكذا تفضي مقدمات المؤلف الأمريكي إلى هذه النتـائج المسرفة في مثاليتها إلى حد إنكارها إمكانية معرفة الحقيقـة الموضوعية فضلاً عن إنكار مبدأ العلة الذي بدونه تصـبح المعرفة العلمية فوضى وتلقائية وخرافة.

والنظرية العلمية عند المؤلف الأمريكي كما ذكرنا لا تعبر عن ضرورة موضوعية، بل هي مجرد فروض ذهنية ميسرة للعمل، إنها أنظمة من صنع الذهن أو عكازات ذهنية تساعده على السير بين الأشياء وليست بحال من الأحـوال انعكاسـا لحقيقة موضوعية خارج هذا الذهن..

وبمثل هذا المفهوم كذلك يتحقـق الاختبـاط والاخـتلاط وتسود التلقائية والفوضى وتعمُّ الخرافة والمغامرات الفرديـة فلا مقدرة على تنبؤ صحيح، ولا إمكان للسيطرة على شـيء ولا سبيل لمعرفة منضبطة، ولا أمل فـي تصـوُّر لحقيقـة، والأمر لا يعدو أن يكون عالما من صنع أذهاننـا ومغـامرة نضرب فيها بعكازاتنا التي نسجناها مـن أخيلتنـا الفرديـة الخلاقة، وفي هذا بغير شك إهدار للضـرورة الموضـوعية التي يقوم عليها العلم، وطمس لمقدرة الإنسان على المعرفة، والسيطرة على ما يعرف واحتقار لتاريخ الجهـود البشـرية المتطورة في سبيل المعرفة العلمية الدقيقة ولما حققته هـذه الجهود من انتصارات مشرقة تتعاظم يوما بعد يوم ويـزداد بها اقتراب الإنسان من الحقيقة، وفي هـذا كـذلك محاولـة متعمدة لإلقاء الإنسان في غمرة من التشكك والتظنن والشطح

وفقدان للاتجاه وفقدان للثقة في العقل البشري وفي مقدرته على معرفة الحقيقة وإمكانية السيطرة عليها لصالح السلام والبناء والتقدُّم.

ولهذا كان من الطبيعي أن يختتم المؤلف الأمريكي كتابه هذا بدعوة سافرة إلى التسلح والحرب والدمار؛ فهو يدعو إلى الاستفادة من خبرات التكنيك العلمي لخدمة أغراض حفنة من المحتكرين تُجار السلاح في أمريكا وهو يقول في صراحة مريرة – وإني لأخشى ألا يظهر هذا الكتاب إلا وقد قامت حرب عالمية ثالثة – قال هذا عام ١٩٥٠ – فإن صحَ هذا فكل الذي أقول لا موضع له أما إذا صحَ ما أرجحه وهو أن تبقى الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي في سلام أسمى فسنبقى نواجه هذه الضرورة الملحة – أن نبقي العالم الحرَ مسلحا أفضل تسليح، وحتى إذا نحن بلغنا الهدف الذي عنده نطمئن على الدفاع عن أوربا الغربية فلن تقف النفقة عندنا على التسليح، إنه لا بد من استمرار النفقة وأن ننفقها هائلة وذلك على عتاد للحرب جديد – وهذا العتاد الجديد هو بغير شك القنابل الذرية والهيدروجينية

ونحن ندرك النتيجة المنطقية لهذا الإغـراق فـي التسـلح؛ إنها الحرب والدمار.

وكان من الطبيعي كما ذكرت أن ينتهي سفير ايزنهـاور في كتابه عن النظرية العلمية إلى هذه النتيجة التـي تعبـر تعبيرا دقيقًا عن مصالح الاحتكار الأمريكـي الـذي يريـد أن يغرق العالم بالسلاح تمهيدا لإشعال حرب عالمية ثالثة.

والنظرية العلمية شأنها شأن كل بناء ثقافي آخر – مسرح يدور فيه اليوم صراع إنساني بين طـرفين طـرف يعبـر عن القوى المحبة للسلام والرَخاء والتقدُم – وطـرف يعبـر عن القوى المتخلفة الساعية إلى الدمار الشـامل والسـيطرة الباغية.

والكتاب الأول الذي عرضنا له يعبر عن القوى الإنسانية المتفائلة بمصيرها المشرق، الساعية إلـى تجديـد حياتهـا، المناضلة من أجل تقدُمها، المؤمنة بإرادة شـعوبها وحقهـا في السعادة والمحبة والرَخاء، الداعية بأن البشر تاريخ عميق صاعد أبدا، وبأن الواقع الطبيعي والتاريخ البشري تنتظمـه قوانين ضرورية، وأن الجهود البشرية الجماعيـة والعقـول

البشرية الواعية قابلـة لإدراك هـذه الحقـائق والسـيطرة عليها وتوجيهها لصالح السلام والرَخاء والتقدُم.

أما الكتاب الثاني كما ذكرت فيعبر عن مصـالح حفنـة من الاحتكاريين تُجار السلاح والدَمار الذين يحتقـرون إرادة البشر ويخشون أن يكون الأمر في أيديهم ويجهدون للاحتفاظ بمقدرات البشر ومصائرهم بين أصابعهم الصفراء ويعملـون في عناد للسيطرة على أسواق العالم وثروات أرضه واكتناز الأرباح الطائلة الهائلة من جهود الشعوب ومـن تضـحياتهم الغالية وعلى حساب حياتهم وسعادتهم؛ ولهذا يبذرون في كل مكان بذور التشكك والتظنن في عقول البشـر حتـى تـدين لهم إرادتهم يوجهونها كيفمـا شـاءت رغبـاتهم الباغيـة، وهم يتسللون إلى الثقافـات الوطنيـة للشـعوب المتطلعـة يفسدونها بالدلالات والأفكار الخائرة البائرة التي تفقد الثقـة في الإنسان والعقل وتطمس الأبصار الواعية حتى لا تـرى الحقيقة الموضوعية وحتى لا تبصر طريقها المظفر وتضـل السبيل فتسقط فريسة هينة لينة في أيدي هذه الحفنة المغامرة المتآمرة من تُجار السلاح – وما أحوجنا في هـذه المرحلـة الخطيرة من تاريخ بلادنا العربية أن نختبـر هـذه الأفكـار

الدخيلة على وجداننا الثقافي في أناة وحذر وأن نتكشف ما فيها من سموم، وأن نتسلح لها باليقظة والوعي المستنير، وما أحوجنا أن نظهر ثقافتنا الوطنية منها، وأن نعمل في صبر ودأب لإحياء تراثنا القومي القديم وإبراز قسماته الخلاقة، وأن نناضل في غير وهن لإنضاج ثقافة وطنية عربية تستطيع بها أن تؤمن استقلالنا، وأن تحميه، وأن نقيم بها قلاعا قوية في مواجهة الثقافات الاستعمارية الدخيلة وأن نهزم بها الاستعمار ثقافيا كما هزمناه عسكريا وسياسيا في بورسعيد.

العلم والحرية [٢٤]

ما أكثر ما يوضع العلم في مقابل الحريـة، لا اسـتقلالاً بموضوع العلم عن موضوع الحرية، وإنما انفصالاً وتناقضا بينهما.

فإذا قال العلم بأن كل شيء يجري وفق نسق محدد، وفق قانون ثابت، وأن الضـرورة والحتميـة تحكـم الوجـودين الطبيعي والإنساني على السواء، كان معنى هذا عند طائفـة من المفكرين أن العلم يقيد الوجود بما لـيس فيـه ، ويحـدُ من انطلاقه وتدفقه وتلقائيته، وكأن معنى هذا أن العلم نقيض للحرية؛ ولهذا فإنهم إن اعترفوا بـالعلم فاعترافًـا شـكليا. فهو عندهم ليس تعبيرا عن حقيقة موضوعية خارج الـذهن البشري، وإنما هو محاولة لفرض قوالب اصطلاحية أو قيود نظرية على الواقع الخارجي، لتحقيق أهداف عملية خالصة..

والقوانين التي يزعم العلماء أنها مستخلصة من الطبيعـة إنما هي آثار الإنسان نفسـه، بصـمات أصـابعه الذهنيـة على الطبيعة ذاتها، إنها ليست انعكاسا للواقـع الموضـوعي

---

[٢٤] الهلال: إبريل ١٩٦٥.

في ذهن الإنسان، وإنما هي إسقاط لذهن الإنسان على الواقع الخارجي، وقد يلعب الفرض الخلاق، وقـد تلعـب العـادة، وقد يلعب التكرار في اقتران حدوث الأشياء، قد تلعب جميعا دورا حاسما في صياغة القانون العلمي، أكثـر ممـا يلعبـه الواقع الخارجي نفسه!

إن القانون العلمي والضرورة العلمية والحتمية، إلى غير ذلك من صفات العلم ومفاهيمه الأساسية إنما هي مخلوقـات ذهنية، أما الحقيقة الخارجية – إن اعترفوا بها – فهي أكثـر غنى وتعقيدا وتنوعا وخصوبة وتحرُّرا، هكذا قال الغزالـي، وهيوم وبرجسون وادنجتون وهسـرل، وعشـرات غيـرهم مهما اختلفت نظريتهم من حيث الأسـاس وزاويـة الرؤيـة والبناء العام والنتيجة.

وإذا صحَ هذا بالنسبة لعالم الطبيعة والوجـود المـادي، فما بالك بعالم الإنسان، والوجود الحـي! إذا كـان هـؤلاء المفكرون يجدون في القانون العلمي قيـدا علـى الطبيعـة الصماء العجماء، فما بالك بالمجتمع والنفس. ماذا يفعل العلم، عندهم بالوجود الإنساني الحي، غيـر أن يخنقـه قوانينـه، ويمزقه بمشارطه. لا قوانين للتاريخ – كما يرون – بل تدفقًا

عشوائيا في غير اتجاه محدد، ولا قواعد للمجتمعـات غيـر ما تفيض به الملابسات الخاصة المتنوعـة الطارئـة، التـي لا حكم لها أو عليها، ولا حدود للنفس البشرية إلا ما تختاره إرادة الإنسان.

وإذا كان العلم – كما قال أرسطو منذ مئات السنين – هو علم بما هو عام، فإن حياة الإنسان في جوهرها ذات طبيعـة خاصة، ولهذا فلا علم بها! ولا مجال للعالم كذلك فـي الأدب والفن، هذا الخلق الذاتي الخالص الـذي لا يخضـع لغيـر عبقرية خالقه.

وفي مقابل هذا كله، يقف العلـم بمشـارطه ومباضـعه وقوالبه الذهنية وتجريداته العامة، يقـف باعتبـاره مغـامرة إنسانية للحد من غنى الوجود المادي، وتقييد الانطلاق الحي للحقيقة البشرية على أن هناك من وجد فـي العلـم صـنوا للحرية، بل دعامة لها، في غير خلاف مع الـرأي السـابق الذي يجعل من العلم نقيضا للحرية! أهذا ممكن؟ نعم. إنهـم هؤلاء الذين يجدون في النظرية العلمية الحديثة، ما ينقضون به النظرية العلمية ذاتها، هؤلاء الذين يفسـرون منجـزات الفيزياء الذرية تفسيرا يخرج بها من مفهوم العلم ذاته.

إنهم يستندون إلى مبدأ هيزنبرج المسـمى بمبـدأ عـدم التحديد أو عدم اليقين، والذي يعبر عن حقيقة مـن حقـائق البناء الداخلي للذرة، ولكن ما أكثر ما يساء تفسيره، فلقد كان المنهج النيوتوني لقياس أي جسم هو تحديد موضعه وتحديـد سرعته؛ وبهذا يمكن التنبؤ بكل مساراته المقبلة.

على أن منهج القياس في الفيزياء النووية الحديثة، أثبـت أنه لا سبيل إلى القيام بـذلك التحديـد المـزدوج للسـرعة والموضوع في وقت واحد.. ذلك أن تحديد موضع الإلكترون مثلاً يؤدي إلى تغيير سرعته، كما أن تحديد سرعته يـؤدي إلى تغيير موضعه.

ولهذا فلا سبيل إلى تحديد سرعته وموضعه معا؛ وبالتالي لا سبيل إلى قياسه قياسا دقيقًا على النهج النيوتـوني، ولقـد سميت هذه الحقيقة بمبدأ عدم التحديد أو عدم اليقين، ورغـم أنها تنسب إلى منهج القياس الذي يقوم على الاصطدام بـين الفوتون والإلكترون مما يسبب هـذه القلقلـة فـي وضـعه أو سرعته، فإنها أُعتُبِرت لدى طائفة كبيرة مـن المفكـرين والعلماء تعبيرا عن عدم اليقين في نتائج الفيزيـاء النوويـة عامة..

ولقد سبقت هذه الظاهرة ظواهر أخـرى أثبتـت عجـز المنهج النيوتوني عن قياسـها كـذلك. وفضـلاً عـن هـذا فإن الظواهر العلمية الجديدة لم تعد تلك الظواهر الفردية التي يمكن عزلها بسهولة عن بقية الظـواهر الأخـرى، وإنمـا أصبحت مجاميع متشابكة، متداخلة، متفاعلـة، متصـادمة، دائمة التغير.

ولهذا أصبح المنهج الإحصـائي هـو السـبيل الوحيـد لدراستها، وجاءت نتيجة هذه الدراسة الإحصـائية دراسـة احتمالية، وبمبدأ عدم التحديد والظـواهر العلميـة الأخـرى المشابهة التي سبقته، وبهـذه النتـائج الاحتماليـة الأخـرى المشابهة التي سبقته، وبهذه النتائج الاحتمالية للعلم، فقد العلم عند طائفة من المفكـرين طـابع اليقـين، طـابع الحتميـة والضرورة، وأصبح في ظنهم تعبيرا عـن حريـة الوجـود والعتاقة من قيود العلم القديمـة، وتوكيـدا لعجـز الإنسـان عن تقييد حركة الأشياء أو تحديدها..

وهكذا راحوا يثبتون حرية الإنسـان بانهيـار الحتميـة العلمية! فلما كان جسم الإنسان من لحم ودم وأعصاب ومـخ يتكوّن من ذرات، ولما كانت هذه الذرات متحررة من قيـود

الحتمية العلمية، فإن الإنسان الذي يتألف من هذه الذرات حرٌ كذلك! هكذا راح يقول العالم الإنجليزي المشهور جيمس جينز وآخرون.

وسوف نناقش هذا الرأي فيما بعد، ولكن حسبنا أن نؤكد هنا أنه لا فارق في النتيجة بين من يقيم تناقضا بين العلم والحرية بالمعنى الذي أشرنا إليه في البداية، أو الذي يزيل هذا التناقض بإزالة الطابع الحتمي للعلم؟

حسنا.. ما هو المخرج؟ ما العلاقة بين العلم والحرية؟

وعندما نبدأ حديثنا بالعلم، فلن نسعى إلى إثبات موضوعيته من ناحية، أو علمية الواقع من ناحية أخرى. فما أكثر الوقائع التي لا تترك مجالاً لإثبات ذلك.

إن الإنسان لم يبصر تضاريس النجوم، ولم يتأمل الوجه الآخر للقمر، بأحلامه وقوالبه الذهنية، ولم يدر بأقماره الصناعية مستخدما أجنحة إيكاروس الشمعية، وإنما حقق هذا بسيطرته على قوانين الحركة الموضوعية، وبقيامه برحلة مجيدة في قلب الوجود، ولم يقض الإنسان على كثير من الأمراض، ولم يغير مجاري كثير من الأنهار، بالرُقى

والتعاويذ، وإنما بإدراكه قوانين الواقع الطبيعـي والإنسـاني على السواء.

إن القوانين العلمية التي يصوغها الإنسان قـد لا تكـون تعبيرا مطلقًا نهائيا عن الحقيقة الموضوعية، ولكنهـا تعبيـر عن يقين، عن حقيقة موضوعية، هو تعبير نسبي بغير شك، ولكنه موضوعي كذلك، وهو مرحلة من مراحـل الاقتـراب البشري المتصل من الحقيقة المطلقة.

والعلم معرفة بشرية لا يصوغها فرد، وإنمـا يصـوغها المجتمع كله، وإن تسمت في النهاية باسم فرد؛ إنهـا ثمـرة العمل الاجتماعي الشـامل عبـر التـاريخ، وهـي تختبـر بالممارسة والتطبيق الاجتماعيين، فتتعدل أو تتطوُّر أو تثبت وتتدعم.

والقانون العلمي – كما يقال – هو القدر اليوناني القـديم. لا شيء يخرج من إرادته وسلطانه. كل شيء يسبح في بحر من العلل والمعلولات، في نسيج من الضـرورة والحتميـة. لا شيء بغير علة وبغير معلول، لا شيء خارج الضـرورة الشاملة التي تعبر عنها القوانين الأساسية لمختلف العلوم.

ومهمة العلوم هي اكتشـاف هـذه القـوانين المختلفـة، وباكتشافها يتمُّ للإنسان السـيطرة علـى الطبيعـة نفسـها، وتوجيهها لخدمته.

وتاريخ الحضارة البشرية هو تاريخ مواجهـة الطبيعـة، واكتشاف قوانينها، والسيطرة عليها، والآلات التي اخترعهـا الإنسان عبر تاريخه هي في الحقيقة تجسيد لنظريات عمليـة متطورة نامية عبر التاريخ.

إن الآلة قانون علمي، سيطر عليه الإنسان، وراح يوجهه لمزيد من القوانين، مزيد من السيطرة على البيئة المحيطـة به. والتكنولوجيا، والصناعة عامة هي العلم فـي التطبيـق، هي اختبار النظريـة العلميـة بالممارسـة، وهـي توكيـد لموضوعية العلم.

ومنذ الرمح القديم الذي كان يستخدمه الإنسان للسـيطرة على عدوه إنسانًا كان أو حيوانًا، حتى العقـول الإلكترونيـة التي يستعين بها الإنسان للسـيطرة علـى أعقـد العمليـات الطبيعية، بين هذين مسيرة طويلة من المحاولـة والخطـأ ، من أشكال السيطرة والتحكم خلال التعرُّف علـى القـوانين الأساسية في الوجود الطبيعي.

ولم يكن كفاح الإنسان من أجل التعرُّف على قوانين الوجود الإنساني، بأقل من كفاحه من أجل التعرُّف على قوانين الوجود الطبيعي، وما أكثر الترابط والتشابك بين كفاحه في هذه المجالين.

ولقد أدرك الإنسان كذلك قوانين الحركة في مجتمعه، أدرك أن التاريخ والمجتمع لا يتحرك حركة اعتباطية عشوائية، وإنما تحكمه كذلك ضرورات، قد تختلف عن طبيعة الضرورات في عالم الطبيعة، ولكنها لا تقل عنها موضوعية كذلك.

ولقد كانت معرفة الإنسان بقوانين حياته الاجتماعية والتاريخية من أشد العوامل دفعا لتطوُّر حياته وتجديدها، وما أكثر الثورات الاجتماعية التي تحققت متسلحة بهذا الوعي العلمي بضروراتها وقوانينها.

وليس ما نسميه بالوعي الثوري إلا العلم بقوانين الثورة الاجتماعية، وربط هذا العلم بالعمل والنضال من أجل السيطرة على قوانين الواقع الاجتماعي وضروراته وتوجيهها لخدمة الإنسان.

حتى الأدب والفن، لا نستطيع أن نخرجهما من إطار العلم كذلك، ولست أقصد بهذا ما يسمى بالأدب العلمي أو الفن العلمي، وإنما أقصد الأدب والفن عامة، إنهما لا يخرجان من الإطار العلمي العام لعصرهما، مستفيدين من كل ما يقدمه العلم من وسائل وأساليب وقيم، بل إن كثيرا من الأشكال الفنية والأدبية تدين بوجودها ذاته للتقدُّم التكنولوجي.

إن تاريخ السينما والتليفزيون والإذاعة والباليه والموسيقى والمسرح، إنما هو جزء من تاريخ العلم والتكنولوجيا بل لقد نشأت بعض الفنون أو تطوَّرت بفضل الاكتشافات العلمية وتطوُّرها.

ولا نجد أثر العلم في شكل التعبير الأدبي والفني فحسب ووسيلته، وإنما نجده كذلك في مضمون هذا التعبير. إن قصيدة "لوكريتس" هي تعبير دقيق عن النظرية الذرية في العالم القديم. ولم يكن شعر جوته وشللي بمعزل كذلك عن الثورة العلمية الجديدة.

وقد نجد ردود فعل مناهضة للعلم في كثير من الأعمال الأدبية عند ووردز ورث أو إليوت أو هكسلي، ولكنها

على أية حال تعبير عن انفعال بالعلم مهما كانت طبيعة هـذا الانفعال، ما أكثر ما نجده في الرواية من آثار علمية واضحة سواء في الروايات العلمية أو في المدارس الروائية المختلفة، مثل مدرسة د. هـ. لورنس، أو مدرسـة جـيمس جـويس أو المدرسة الحديثة المضادة للرواية.

ما أسهل ما نجد في الرواية الحديثة من آثار لنتائج علـم النفس الفرويدي أو النظريات العلميـة المختلفـة كالنسـبية، وقد نجد هذا في مضامين هذه الرواية أو في وسائل التعبيـر الفني نفسه، هذا فضلاً عن أثر العلم في نشر هذه الأعمـال الفنية والأدبية وإشاعتها على أوسع نطاق.

فإذا تركنا الأدب والفن إلى الفلسفة وجدنا كذلك أن الفلسفة رغم استقلال العلوم عنها لم تنفصل أبدا عن العلـوم، تـأثرا بها أو تأثيرا فيها، وتعود الفلسفة في أيامنا هذه لتلتقي بالعلوم على نحو جديد، فتصبح تعميما نظريا لنتائج العلوم المختلفة، وتعبيرا عن القوانين العامة الأساسية المشتركة بينها.

وهكذا يرتبط العلم بأشكال النشاط البشري، على تنوُّعها، سواء كانت متجهة إلـى الطبيعـة الخارجيـة، أو معبـرة عن الطبيعة الخاصة بالإنسان فردا كان أو جماعة أو تاريخًا.

والعلم في هذه المجلات جميعا محاولة موضـوعية لتحديـد القوانين الأساسية للظواهر الطبيعية والإنسانية؛ وهـو بهـذا التحديد لا يشل الوعي بل يغذيه، ولا يقيد الواقع بـل يتـيح بمعرفته مزيدا من الانطلاق به ومعه.

على أن هذا القول لـيس علـى إطلاقـه بغيـر شـك؛ فلقد تطوَّرت النظرية العلمية وتخلصت من بعض مما كـان يشل حركتها وأصبحت أكثر تعبيرا عن الحقيقة الموضوعية، وأكثر سيطرة عليها.

وما يزعمه بعض المفكرين والعلماء من أن العلم قد تخلى عن حتميته وضرورته بنتائجه الاحتمالية الجديدة، وبمبدأ عدم التحديد إنما هو وهم كبير، إن النظرية العلمية فـي واقعهـا الجديد إنما تعبر في الحقيقة عن مزيد من العلمية فـي فهـم الواقع والسيطرة عليه كما ذكرنا، لقد تحرَّر العلم من كثيـر من القيود التاريخية، وأصبح أكثـر انطلاقًـا وموضـوعية وحيوية.

لقد كانت فيزياء نيوتن تعني بدراسة الظـواهر الفرديـة المنعزلة، وتحديد قوانينها الميكانيكية، التـي تقـوم أساسـا على الموضع والسرعة.

على أنه منذ منتصف القرن التاسع عشر، أخذت تتضـح ظواهر جديدة غير قابلة للمعالجة العلميـة بحسـب نظريـة نيوتن، ولعل القانون الثـاني للـديناميكا الحراريـة وهـو المعروف بقانون كارنو أن يكون بداية الأزمة في الفيزيـاء التقليدية تلك، ولكن سرعان ما أخذت تتكشف ظواهر علميـة جديدة تؤكد هذه الأزمة وتدعمها، وذلك مثل النظرية الحركية للغازات، والحركة البراونيـة، والتحلـل التلقـائي لـذرات الراديوم، إلى غير ذلك.

ثم كانت الظواهر الجديدة الخاصة بالبناء الداخلي للـذرة، وأخطرها ما يعبر عنه بمبدأ عـدم التحديـد الـذي أشـرنا إليه من قبل.

إن هذه الظواهر جميعا لم تستبعد الموضـوعية العلميـة، ولم تقض على الحتمية والضرورة كما يقال، وإنمـا قضـت على المنهج التقليدي فحسب الذي تسوده النظرة الميكانيكيـة الخالصة؛ وكان هذا إيذانًا بمنهج علمي جديد أكثـر تعبيـرا عما يزخر به الواقع من ظـواهر غيـر ميكانيكيـة كتلـك الظواهر.

كانت النظرة التقليدية تقـول، بحسـب صـياغة العـالِم لابلاس أننا لو حددنا المواضع الأصلية والسرعات الأصـلية لكل جزء في الكون في لحظة معينة، لأمكن التنبؤ بالمستقبل بكل تفاصيله؛ وهكذا لا يصبح المستقبل بحسب هذه النظرة، إلا مجرد وضع يحدده الحاضر تحديـدا حاسـما ونهائيـا. إنه بهذا المعنى حقيقة جاهزة يمكن تحديد كل تفاصيلها منـذ الآن لو توفرت المعرفة الدقيقة.

ولقد طغت هذه النظرة طغيانًا شديدا على العلم الطبيعـي وامتدّت إلى العلـوم الإنسـانية ووقفـت بـالفكر العلمـي عن اكتشاف الجديد في مختلف المجالات، ولكـن سـرعان ما أخذت تلك النظرة تتداعى أمام الظواهر الجديدة، وعجزت الحتمية الميكانيكية عن تفسر هذه الظواهر؛ وبهذا أفسـحت السبيل لنظرة علميـة أخـرى، أكثـر رحابـة واستشـراقًا وموضوعية.

إن الواقع لا يتكوّن من أشياء فردية يتحدد مسارها المقبل بتحديد سرعاتها ومواضعها الأصلية في لحظة معينة، وإنمـا يتكوّن من أحداث وعمليات متداخلة، متشابكة متصادمة أبدا، متغيرة أبدا؛ وبهذه النظرة الديناميكية الجديدة للواقـع، كـان

من الطبيعي أن يكون للعلم منهج جديد للكشـف والدراسـة واستخلاص القوانين؛ وكان هذا المنهج الجديد هـو حسـاب الاحتمالات.

إن الثورة العلمية الجديدة ليست في الانتقال مـن فيزيـاء نيوتن إلى فيزياء أينشتين، وإنما في الانتقـال مـن النظـرة الميكانيكية إلى النظرة الديناميكيـة، مـن القيـاس الفـردي للظواهر، إلى القياس الإحصائي لها.

ولم يعد الاحتمال مجرَّد قياس خارجي للظواهر الجديـدة، بل أصبح كذلك تعبيرا عن طبيعة النسيج الموضوعي لهـذه الظواهر نفسها، تعبيرا عما تتميز به من إمكانيـة مفتوحـة، من تغير دائم، من تفاعل وتشابك وتداخل وصدام لا ينقطع. إنه نسيج هذا الواقع الغني وهو منهج معرفته كذلك، والمنهج الاحتمالي تحديد علمي دقيـق لقـوانين الحركـة والتفاعـل والتداخل والتناقض والتغير؛ إنه ليس حدا لجهلنا أو عجزنـا عن قياس الظواهر الجديدة بـالمنهج الميكـانيكي التقليـدي إنما هو أداة للمعرفة تتفق مع موضوع المعرفة نفسه؛ ولهذا فهو ليس تعبيرا عن جهل أو عجز، بل هو اقتـراب أعمـق من الحقيقة الموضوعية، وسيطرة أشدُّ على قوانينها.

والغريب أن كثيرا من العلماء الأجـلاء – نـذكر مـنهم أينشتين على سبيل المثال – لم يسـتطيعوا أن يتبينـوا هـذا الاتجاه الثوري الجديد في العلم، رغم مشاركتهم في نتائجـه مشاركة فعالة خلاقة. لقد عدُّوه مجرَّد اتجاه مؤقت سـرعان ما يزول ليعود الاتجاه الميكانيكي القديم.

وإلى جانب هـؤلاء العلمـاء، نجـد نفـرا آخـر مثـل جيمس جينز يرى في هذا المنهج الجديـد، وفـي الظـواهر العلمية الجديدة، خروجا بـالعلم عـن حتميتـه وضـرورته الموضوعية، وتوكيدا للحرية في قلب الوجود كمـا أشـرنا من قبل.

والحقيقة أنه ليس تخليا عـن الحتميـة العلميـة، وإنمـا عن الحتمية الميكانيكية. وإفساح السبيل إلى حتمية جديدة هي الحتمية الاحتمالية؛ وهي حتمية لا تناقض الضرورة والعلـة بل تؤكدهما على نحو أكثر تعبيرا عن الواقع بكل ما يزخـر به من تغير وتفاعل وحركة وصدام، هذا هو جوهر الثـورة في العلم الجديد.

ولعلنا بهذا المفهوم الديناميكي للعلـم، يمكننـا أن ننتقـل إلى مفهوم الحرية، ولن يطول حديثنا في هذا الموضوع، فلقد

سبق أن تعرَضنا له في مقال سابق؛ ولهذا فحسبنا أن نؤكد أن الحرية ليست التحرُر من كل قيد، بقدر ما هي السيطرة على القيد بمعرفة أسراره وقوانينه!

وما أكثر ما يضربُ المثل بالطائرة، التي هي تحرُر من قانون الجاذبية الأرضية، لا بتجاهله، وإنما بمعرفته والسيطرة عليه، إن الحرية الحقيقية هي معرفة الضرورة سواء في الطبيعة أو المجتمع أو النفس، وهي كذلك السيطرة على هذه الضرورة.

إن معرفتنا بقوانين الفسيولوجيا، بالكيمياء، بالتشريح، تتيح لنا التحرُر من الأمراض، وإن معرفتنا بقانون الاستغلال يجعلنا نتبين طريقنا للتحرُر منه، ومعرفتنا كذلك بقيم التعبير الأدبي والفني ووسائلهما تجعلنا أقدر على التعبير.. إن معرفتنا عامة بالقوانين الطبيعية أو الاجتماعية أو النفسية تجعلنا أقدر على الحد منها، أو إبطال مفعولها أو توجيهها الوجهة التي نريدها.

وعلى هذا فالعلم هو سلاحنا لتحقيق الحرية، هو قوة تحرُرية في يد الإنسان، استطاع به الإنسان خلال تاريخه الطويل أن يغير من بيئته ومن مجتمعه ومن نفسه، حقًا

قد يصبح العلم أداة تدميرية لا تحريرية عندما تسيطر عليه قوى الشر والرجعية والاستغلال. على أن هذا كذلك قانون علمي، يبطله قانون علمي آخر هو الثورة التي تضع العلم في يد الملايين من الشعوب العاملة، فتحرر العلم لكي يحررها هي كذلك.

وإذا صحّ هذا على المستوى الاجتماعي العام، فهو صحيح كذلك على المستوى النفسي الخاص؛ فلا حرية لإنسان فرد، في عزلة عن قوانين وجوده الفسيولوجي، والبيولوجي، والنفسي، في عزلة عن ثقافته العامة. وأوضاعه الاجتماعية.

إن الإنسان الأكثر صحة، الأكثر ثقافة، الأكثر قدرة على العمل، الأكثر تحرُّرا من الضرورات الاجتماعية المعوقة لطاقاته، هو الأكثر حرية كذلك بغير شك.

وعندما يتحدث الوجوديون عن الحرية باعتبارها الاختيار المعبر عن جوهر وجود الفرد، فإنما هم في الحقيقة يعبرون عن بعد من أبعاد الحرية، وهو بعد على جديته ينقصه الاحتفال بالملابسات الموضوعية لهذا الوجود ولهذا الاختيار.

هل هناك اختيار حرٌ في ظل جهل وأمية، هل هناك اختيار حرٌ في ظل استغلال بشع، هل هناك اختيار حرٌ في ظل انتشار أمراض البلاجرا وسوء التغذية بين الفلاحين؟!

حقًا، أن كل فعل إنما يصدر عن اختيار حر، ولكن الاختيار الحرُ له شرائطه الاجتماعية وملابساته النفسية والوجودية التي ينبغي أن تكتمل ليتوافر لهذا الاختيار حريته الحقيقية.

إن الحرية غير منفصلة عن الوعي بكل هذه الشرائط والملابسات، غير منفصلة عن السيطرة على كل هذه الشرائط والملابسات، إن ارتباط العلم بالحرية، تماما كارتباط الحرية بالعلم، مسألة ضرورية لكليهما معا

فالحرية ليست مجرد علم، وإنما هي علم وواقع اجتماعي، واختيار نفسي، والتزام إرادي، والعلم كذلك إنما يتضمن هذا المفهوم الحار للحرية.. إنه ليس مجرد مشارط ومباضع وقواعد وقوانين باردة.. إنه جهد بشري، إن العامل النفسي والاجتماعي غير منفصل عن العامل العقلي العلمي، ورجل العلم وهو يبحث ويدرس ويكتشف إنما يحقق هذا كله خلال

واقع اجتماعي، وخلال واقع نفسي كذلك، وخـلال عصـر كامل من المعارف والمنجزات والقيم، خلال أدوات وآخرين وتاريخ وأوضاع ومجتمع، خلال هذا كله؛ وبهذا كله يبحـث ويدرس ويكتشف، وبغير توفر الحرية لـه، وللعـلـم ذاتـه، وللمجتمع المحيط به، سيتعرَّض عمله العلمي لقيـود غيـر علمية..

وهكذا يرتبط مفهوم العلم بمفهوم الحرية، ارتباطًا متبادلاً، بل يصبحان عملية مشتركة؛ فلا علم بغير حرية، ولا حريـة بغير علم، فالعلم بغير حرية يصبح سـخرة، وأداة للتجميـد والتدمير تنتهي بالقضاء على العلم نفسه، والحرية بغير علـم تصبح فوضى وتخبطًا يقضي على الحرية نفسها.

وبهذا المفهوم للعلم وبهذا المفهوم للحرية، وبهذا الارتباط بينهما كذلك ينبثق معنى الالتزام العلمي.

إن العلم هو ثمرة للحرية، وهو أداة لتحقيقها كذلك، وهـو بهذا المعنى أداة تحريرية للسيطرة على الضرورة الطبيعيـة والاجتماعية وتوجيهها لمصلحة الإنسان، هذه هـي حريتـه وهذا هو التزامه، وهذه هي حياته كذلك، فبغير هذا يصـبح

ترفًا عقليا سرعان ما يجف ويموت، أو يصبح أداة تـدمير، إذا قضت على الحياة البشرية فإنما تقضي على ذاتها كذلك.

ولعل السيبرنيطيقا أن تكون نموذجا فـذًا لتلـك العلاقـة الديناميكية بين العلم والحرية.

والسيبرنيطيقا هي تلك القوَة الكامنة وراء العقول الحاسبة الإلكترونية، وراء مختلف المخترعات الحديثة مثل الـرادار والمصانع الذاتية والمدافع الآلية، والقذائف الموجهة والأقمار الصناعية؛ والسيبرنيطيقا كلمة يونانية الأصل تعني قائد الدفة في السفينة، ومن هذه الكلمة تُشتَق كثير من الكلمات الأوربية مثل التحكم والحكومات والإدارة؛ ولهذا فالسيبرنيطيقا يمكـن أن تُترجم بعلم التحكم، وإن تكن الكلمة أصـبحت مصـطلحا عاما في مختلف لغات العالم.

وتقوم الأجهزة السيبرنيطيقية المختلفة على قاعـدة آليـة معينة هي ما تُسمى بالآلية الضابطة، أو آلية التغذية العكسية، وهي نفس الآلية التي يعمل بمقتضـاها الجهـاز العصـبي الإنساني.

وما أكثر الصفات الإنسانية الأخرى التي تتسم بهـا هـذه الأجهزة السيبرنيطيقية، مثل الذاكرة، والقدرة على التكيـف

والتصـرُّف إزاء العقبـات الطارئـة، والتصـحيح الـذاتي للأخطاء.

وقد يجد العلماء تشابها بين الأمراض التي تصاب بها هذه الأجهزة وبعض الأمراض العصبية، مثل مرض الباركنسون (الشلل الرعاش)، وقد تعالج هذه الأجهزة عند حدوث خلـل مرضي بها كما تعالج بعض الأمراض العقلية أي باسـتخدام الصدمات الكهربائية.

ولهذا يسارع كثير من المفكرين إلى القول بأن الإنسـان سيفقد ذاته فـي مواجهـة هـذه الأجهـزة السـيبرنيطيقية في المستقبل. إن المستقبل سيسيطر عليه فرانكشتين مخيـف من صنع الإنسان نفسه، ولن يكون الإنسان في المستقبل غير عبد ذليل للآلة التي يصنعها.

والحقيقة أن هذا شكل جديد للقول القديم بالتنـاقض بـين العلم والحرية الإنسانية، وهو يعود هذه المرة على مسـتوى أبشع وأشد إثارة.

والقول بأن هذه الأجهزة سوف تسيطر على الإنسان لأنها أكثر فاعليـة منـه، قـول سفسـطائي. فالطـائرة أسـرع من الإنسان، والميكروفون أعلى صوتًا من الإنسان، ورغـم

هذا فالإنسان هو الذي يتحكم فيها، هو الذي يصنعها وهو الذي يوجهها الوجهة التي يريد.

والأجهزة السيبرنيطيقية إنما تتصرف وتسلك بحسب المعلومات التي غذاها بها الإنسان، وهي في الحقيقة شأن الآلات عامة، تجسيد لثقافته العلمية، وامتداد لقدراته البيولوجية والفسيولوجية والعقلية كذلك.

على أن هذه الأجهزة الجديدة تعبر عن تجسيد صناعي لقوانين علمية تنتسب إلى مختلف العلوم الفسيولوجية والعصبية والفيزيائية والكيميائية، وهي بهذا تعبر عن وحدة النظرية العلمية، وتضافر العلوم المختلفة في تحديد صيغة علمية وعملية موحدة، وهي في الحقيقة توفير للجهد العقلي وتحريره من العمليات الرتيبة كالحسابات المعقدة التي قد تستنفد السنوات لإتمامها.

إن هذه الأجهزة تحسب للإنسان في دقائق ما يحسبه الإنسان في سنوات؛ وبهذا فهي تسلح الإنسان بقدرات خارقة للسيطرة على واقعه، إنها بمثابة محطة تقوية لقدراته العقلية والعصبية، فضلاً عن أنها تحرير لجهده العضلي من كل

العمليات البيروقراطية والمكتبية، وضمان للدقة الخارقة في العمل والإنتاج، وللوفرة والسرعة في إنجاز ما يريد.

إن السيبرنيطيقا ليست وحشًا كفرانكشتين يهدد حرية الإنسان، وإنما هي سلاح ثوري من أسلحة الحرية الإنسانية نفسها.

والقضية ليست فحسب أن يتمكن الإنسان من أن ينتقل من مكان إلى مكان لا بالقطار أو بالطائرة وإنما ينتقل تلغرافيا كما يتخيل نوربورت فينر – أخطر العاملين في السيبرنيطيقا وواهبها اسمها كذلك – وإنما القضية في جوهرها هي أن تتضافر العلوم المختلفة من أجل السيطرة على الواقع الطبيعي والاجتماعي، والتخلص من كل المعوقات التي تحول دون حرية الإنسان وسعادته.

ولا شك أن هذا لن يتحقق بالآلة وحدها، مهما بلغت هذه الآلة من كفاءة سيبرنيطيقية عالية، وإنما بتحرير هذه الآلة أساسا من سيطرة هؤلاء الذين يوجهونها لتحقيق الأرباح الاحتكارية، وشن الحروب العدوانية، وتثبيت الاستغلال والاستعباد.

إن السيبرنيطيقا نموذج رائع للعلم باعتباره قـوة ثوريـة تحررية للإنسان، علـى أنـه لا سـبيل لتحقيـق الأربـاح الاحتكارية، وشن الحروب العدوانية، وتثبيـت الاسـتغلال والاستعباد.

إن السيبرنيطيقا نموذج رائع للعلم باعتباره قـوة ثوريـة تحررية للإنسان، على أنه لا سـبيل لتحقيـق هـذه القـوة التحريرية، إلا بتحريرها هي نفسـها وجعلهـا فـي خدمـة الإنسان. إن العلم والحرية معركة مشـتركة كمـا ذكرنـا. وما أحوجنا ونحن في مرحلة الانطلاق لبنـاء الاشـتراكية في بلادنا، إلى هـذا الـوعي الـديناميكي للعلـم والحريـة على السواء.

لقد استطعنا بحق بتحرُّرنا أن نحرر العلـم، مـن ربقـة الجمود والتخاف والسطحية، وخدمة طبقة محدودة من الناس، وأصبح العلم ملكًا مشاعا للشعب العامل، وبقي أن يصبح هذا العلم المتحرر، أداة تحريرية في يد الشعب العامل كذلك.

إن العلم هو سبيلنا لبناء حياتنا، للقضاء علـى المعوقـات في طريقنا، وسيلتنا للسيطرة على قوانين التقدُّم والانطـلاق ولهذا ما أحوجنا أن يصبح العلم أداة وعي واستبصار لـدى

كل مواطن، أن يصبح أداة العامل والفلاح والمثقف، في السيطرة على واقعه، على مهنته، على عمله، على حياته
ما أحوجنا أن تقوم حياتنا العامة والخاصة على روح العلم والتخطيط، روح الثقافة الإحصائية، روح المتابعة العلمية، روح النظرة الديناميكية إلى الأمور.

ما أحوجنا ألا يقتصر العلم على المعامل المتخصصة والدراسات الأكاديمية، بل يخرج كذلك إلى المصنع والحقل، والمؤسسات العامة، والتنظيمات الشعبية.

ما أحوجنا أن تصبح كل وحدة إنتاجية، وحدة علمية، أن تصبح كل وحدة تنظيمية وحدة علمية.

ما أحوجنا أن تشيع الثقافة العلمية، والوعي العلمي، لنسلح بها ثورتنا، لنسلح بها حركتنا الجماهيرية، وتنظيمنا السياسي، لنسلح بها عملياتنا الإنتاجية، وحياتنا الاجتماعية، ونقيمها جميعا على أسس راسخة.

بهذا نكون قد حررنا العلم من ربقة الاستغلال والاستعباد، وجعلناه كذلك أداة ثورية تحررية في يد الشعب العامل. هذا هو ضمان انطلاقنا في السنوات المقبلة إلى آفاق لا حد لها من التقدُّم والرفاهية والازدهار.

التفكير العلمي عند العرب [٢٥]

في هذه المرحلة الحاسمة من تاريخ شعوبنا العربية التـي نخوض فيها أشرف معركة لتوطيد استقلالنا وتثبيت أركانـه على أسس من الصناعة الثقيلة والتعايش السلمي بين شعوب العالم، ما أحرانا أن نلتفت إلى تراثنـا القـديم، لا نكوصـا عن معركة الحاضر، بل تثبيتًا لأقدام هذا الحاضـر ووعيـا بينابيعه العميقة، وتقييما جديـدا لهـذا التـراث الماضـي، على ضوء خبراتنا الإنسانية والعلميـة الجديـدة واسـتلهاما للعبرة منه في انطلاقنا نحو المستقبل.

والحق أن تراثنا العربي القديم – مع ما بلغتـه الدراسـة من تعمق وشمول وعناية، ما زال منفصـلاً عـن وجـداننا الحاضر، وما زلنـا محـرومين مـن أن نعيشـه ونتحـد به في حركتنا الفكرية، فهو جزء فحسب من مناهج الدراسة الأكاديمية المتخصصة، وإنها لمسئولية جليلة أن يصبح غذاء يوميا في المعركة الفكرية والوطنية الراهنة التي تخوضـها شعوبنا العربية.

---

[٢٥] مجلة كتابات مصرية: يونيو ١٩٥٦.

ولن يتحقق هذا إلا بأن نضـع هـذا التـراث موضـعه الصحيح من حياتنا ومن تاريخنا، فما أكثر المحاولات التـي قامت لاستلاب هذا التراث منا، وتشكيكنا في قيمته، وحرماننا من ثمرة جهود علمائه الأجلاء، ومن السعي فـي تطـويره والامتداد به. فما أكثر ما نعـرف مـن محـاولات كثيـرة من المستشرقين لانتقاص الفلسفة العربية الإسلامية والغـض من قيمتها، كهذه المحاولة القديمة التي تُنسب إلـى المفكـر الفرنسي رينان الذي كان يـزعم أن السـاميين لا يعرفـون الفلسفة إلا اقتباسا وتقليدا للفلسفة اليونانية.. وقد أخـذ بهـذا الرأي كثيرون وإن لم يتفقوا مع رينان في الأساس العنصري لهذا الرأي، ولكنهم يجمعون في نهاية الأمـر علـى انعـدام الأصالة والإبداع في الفكر العربي الإسلامي. على أن هناك من الدارسين، عربا كانوا أم مستشرقين من وجـد الأصـالة عند المفكر العربي المسلم، في بعـض الجوانـب الجزئيـة على هامش الفلسفة اليونانية التي قام بترجمتهـا وشـرحها. كمسألة التوفيق بين الحكمة والشريعة، ولكن بعض هـؤلاء الدارسين تبينوا بالفعل الإبـداع الحقيقـي للفكـر العربـي الإسلامي في التفكير العلمي إلا أنهم لم يوحـدوا بـين هـذا

التفكير العلمي وبين بقية الأشكال الأخرى من التفكير الفلسفي خلال نظرة شاملة للحضارة العربية..

ولهذا كان من الواجب أن تُطرح قضية الفلسفة العربية الإسلامية طرحا جديدا.. ونقطة البداية في هذا هي ألا نفرق في تاريخ الفلسفة العربية بين الفكر التأملي الخالص وبين البحث العلمي، فإن مثل هذه التفرقة هي التي دفعت إلى تلك النتائج المتسرعة في الحكم على تراثنا الفكري. فهي في الحقيقة تمزق من وحدة التفكير، لا في العصر الواحد، بل عند الفيلسوف والمفكر الواحد، فكيف نميز مثلاً بين ابن سينا الفيلسوف وابن سينا الطبيب، وكيف نتجاهل الرابطة بين الجاحظ الأديب والجاحظ العالِم المجرب؟! إننا لو فعلنا هذا فإننا نمزق من وحدة الفكر العربي الإسلامي، وليس معنى هذا كذلك أن نذكر صفة الطبيب إلى جانب صفة الأديب، بل المهم أن نقيم ما بينهما من رابطة وتفاعل ووحدة.. فالعالم العربي، والفيلسوف العربي كانا إنسانًا واحدا.. كانوا جميعا أطباء، وكانوا جميعا فلاسفة، وكانوا جميعا رجال دين، فدراستهم كأطباء فحسب، أو فلاسفة فحسب، أو رجال دين فحسب، تفضي إلى نتائج غير سليمة.

وما أحوجنا إذن إلى أن ننظر إلى الفكر العربي الإسلامي كوحـدة مترابطـة؛ إذ بهـذا سنتبصـر معـا بمـدى مـا فيه من أصالة وإبداع، ومن خلال هـذه النظـرة سنكتشـف الرابطة التي توحد بين المدارس النحوية والبلاغية والمنطقية والعلمية والفلسفية في رباط حضاري واحد.

هذا أولاً.. وهناك أمر ثانٍ لا يقل عن هذا أهمية، ذلك هو فهمنا لحقيقة استجابة الفكر العربي الإسلامي وتأثره بالفلسفة اليونانية.

فترجمة الفلسفة اليونانية كانت نتيجة لاحتياجات اجتماعية فرضتها الدولة العربي في ذلك الوقت، ولم تكـن الترجمـة نتيجة حاجة فردية، أو ثمرة هـوى شخصـي، أو مصـادفة عرضية، وإنما كانت الدولة العربية الجديدة التي كـوَّنتهـا العقيدة الإسلامية وخرجت بها من حدود العلاقـات القبليـة في شبه الجزيرة العربية إلى رقعة واسعة من الأرض تضـمُّ أجناسا وشعوبا مختلفة، هذه الدولة الجديدة، التي كانت تمثـل علاقات إنسانية واسعة، ومصالح تجارية جديـدة متطـورة، وقيما فكرية ودينية وأخلاقية متصارعة، ومشكلات إداريـة واقتصادية وفنية، تتعقد يوما بعد يوم مـع تعقـد المجتمـع

واتساع رقعة الدولة، هذه الدولة كانت في حاجة إلى خبـرة الأمم الأخرى إلى جانب خبرتها الذاتية لتواجه بها كل هـذه الشئون والمشكلات، وكان نقل الفلسـفة اليونانيـة وغيرهـا من المعارف الهندية والفارسية صدى لحاجة هـذه الدولـة الجديدة إلى فلسفة شاملة تطل منها على الكـون العـريض، وتتيح لها خدمة مصالحها وتطويرها.

إلا أن لكل نظام اجتماعي فلسفته المعبرة عنه، الخادمـة لمصالحه؛ ولهذا ما كان للفلسفة اليونانية المترجمة أن تكون في ذاتها مصدر قيمة تذكر ما لم تكن تحتوي على عناصـر تخدم الواقع العربي نفسه.

وفلسفة أفلاطون وأرسطو كانـت تعبـر بدقـة وبعمـق عن طبيعة المجتمع اليوناني في مرحلـة انهيـاره، وكـان مجتمعا عبوديا، كان الفكر والتأمل والمتعة فيه من نصـيب السادة والعمل، والفاقة من نصيب العبيـد.. وكانـت فلسـفة أفلاطون وأرسطو تعبر عن هذا الوضع تعبيرا دقيقًا، كانـت فلسفة غير عملية، فلسفة تأملية خالصة تقوم علـى الماهيـة والكيف والتجريد.

ففلسفة أرسطو تقوم على مقولات ثابتة أوَّليـة تُسـتَخلَص منها استخلاصا قياسيا دقيقًا نتائج محددة؛ ولهذا كان المنطق الشكلي هو أداتها ومنهجهـا الرئيسـي، وكانـت نظرتهـا إلى الطبيعة نظرة غائية صرفة، فكانت تفرق بين الصـورة والمادة تفرقة حادة، أما المادة فهي غير محددة ، ولا وجـود لها كقوام بغير الصورة، والصورة هي التي تهبها حقيقتهـا؛ ولهذا كانت العلة الصورية أهم وأسبق من العلـة الفاعليـة. ولهذا كذلك لم تكن للعلوم اليدوية أهمية تذكر ولم يكن ثمـة اهتمام كذلك بعلوم العدد والمقدار كالرياضـة، وإنمـا كـان الاهتمام الأكبر بالكيف، وكانت هذه الفلسفة بشكل عام تعبـر تعبيرا دقيقًا عن المجتمع اليوناني العبودي وانقسامه إلى سادة يتأملون وعبيد يعملون، السادة هم الصورة والعبيد هم المادة، وعلى رأس هؤلاء جميعا يقبع إله، يحرك ولكنه لا يتحـرَّك، وهو يحرك بحركة غائية هي العشق، دون أن يمسَّ ما دونه من كائنات، تماما كالمفكر اليوناني والسيد اليوناني، متعـالٍ عن كل ما هو مادي، مفارق لكل ما هو تطبيقـي، يحـرك ولا يتحرَّك، يتأمل ولا ينتج.

وانتقلـت هـذه الفلسـفة اليونانيـة الأرسـطية أساسـا مع امتزاجها امتزاجا أفلاطونيا خـلال أفلـوطين، انتقلـت إلى الحضارة الإسلامية الجديدة.

ولكن المجتمع العربي الإسلامي كان يختلف اختلافًا كبيرا عن المجتمع اليوناني العبودي، كان دولة مليئـة بالإمكـان والتفتح والامتداد والانطلاق على رأسها طبقة تجارية ناشـئة وكانت كذلك تحتوي على شعوب متعـددة، لهـا مشـكلاتها ومتطلباتها وكفاحها من أجل التحرُّر، وكانت هـذه الدولـة الجديدة بمشكلاتها دولة طامحة، لم تكن حضـارة سـحرية كما يقول شبنجلر وإنما كانت في جوهرها حضـارة علميـة وعملية حتى داخل إطـار الـدين الإسـلامي؛ لأن الـدين الإسلامي دين عبادة ونظر ومعاملات معا، وكانـت الدولـة الجديدة دولة شامخة، تمتدُّ من المحيط الأطلسي حتى حـدود الهند والتركستان وأطراف الصين، كانت زاخرة بالإمكانيات والمسئوليات والتبعات والمشاريع والمصالح النامية، وكانـت تبحث لها عن فلسفة تعبر عن كل هذا تعبيرا صادقًا موجها.

وعندما تُرجِمت الفلسفة اليونانية، كان من الطبيعي للفكر الإسلامي العربي في البدايـة أن يعكـف علـى مناقشـتها

ومدارستها، والتفاعل معهـا تلخيصـا وحفظـًا، ثـم كـان من الطبيعي بعد ذلك أن يختلف موقف الفكر العربي المسـلم منها اختلافًا بينًا؛ وهذا هو ما تحقق بالفعل.

في البداية كان الفكر العربي الإسلامي يحاول التوفيق بين الفكر الكيفي الغائي لأرسطو والاتجـاه الأفلاطـوني عامـة والرياضي خاصة، ثم قامت محاولة ثانية للتوفيق بين القـيم الشكلية الجامدة لفلسفة أرسـطو ومنطقـه وبـين الشـريعة الإسلامية، ثم أخذت المعارضة لفلسفة أرسطو تنمو وتتضح، وكانت معارضة تشمل كافة جوانب الفكر العربي الإسلامي، وكانت معارضة فكرية نابعة من جوهر المجتمع الإسـلامي العربي نفسه، وحقيقة مصالحة، وكانت امتدادا للفكر العربي الإسلامي نفسه منذ ينابيعه الأولى في الفقه والأصول والنحو والبلاغة حتى شمل الفلسفة والفكر بصورة عامة.

وكان من الطبيعي كما ذكرت أن يتحقـق هـذا، فـالفكر العربي الإسلامي منذ بدايته لم يكن يفرق بين النظرة العقلية التأملية، وبين الممارسة العملية، بل كـان الجانـب الأكبـر من الفلاسفة أطباء، ورجال أعمال يتمرَسون بمسئوليات فعلية في جهاز الدولـة، ويقومـون بأنفسـهم بأشـكال متنوعـة

من التجريب العلمي، ولم يكن الأمر يقف عند الفلاسفة فحسب من أمثال الكندي وابن سينا والرازي مثلاً، بل كان كبار الأدباء كذلك من المتبصرين بشئون التجربة والتطبيق العلمي؛ كالجاحظ مثلاً كما نجد في تجاربه التشريحية في كتابه الحيوان؛ ومن خلال هذا التمرُّس العلمي أخذ المفكر العربي المسلم يكتشف قصور المذهب الأرسطالي الشكلي، وأخذ ينتقد في أرسطو عدم اهتمامه بالتجربة

وكان من الطبيعي كذلك أن يكون الفلاسفة العرب المسلمون رجال عمل وتجربة، فلم يكن مجتمعهم مجتمعا عبوديا كالمجتمع اليوناني، وإنما كان مجتمعا إقطاعيا تنمو في داخله طبقة جديدة من التُجار وأصحاب الحرف.

كان نظاما من الحكام والولاة والعملاء المستبدين وجماهير الشعوب المستعبدة، لم يكن نظاما عبوديا، بل كان نظاما إقطاعيا في اتجاهه إلى التطوُر التجاري فالصناعي لو أُتيح له ذلك.

وكان كثير من الفلاسفة يقومون بأشكال حرفية بسيطة من التجارة، كالعطارة مثلاً لارتباطها بعلومهم، وكانوا

يمارسون صناعة الطب، ويكتشفون الأمراض المختلفة للصناعات المختلفة كصناعة النسيج.

وكان الفلاسفة في الوقت نفسه من عامة الناس من أمم مختلفة، داخلة في الدولة العربية الإسلامية، وكان في توحيدهم بين النظر التأملي وبين الممارسة العملية خروج مباشر على صميم فلسفة أرسطو، فلسفة اليونان في عصره العبودي.

على أن التوحيد بين التأمل والممارسة العملية دفعت بالمفكر العربي المسلم إلى نتيجة أخرى بالنسبة لفلسفة أرسطو، هي أنها خرجت به عن حدود النظرة الكيفية الغائية إلى التحديد الكمي، وأصبح المفكر العربي المسلم يدرس الظاهرة الموضوعية دراسة علمية لتحديدها تحديدا كميا، ويبرز هذا الوعي العلمي الجديد في صورة كاملة عند كثير من المفكرين من أمثال البيروني وجابر بن حيان، وفي هذا الاتجاه إلى الكم والتجربة خروج مباشر كذلك على مفهوم أساسي في منطق أرسطو هو التعريف؛ فالتعريف أو الحدُّ الأرسطي بالنوع والفصل مثلاً تعريف يتفق مع النظرة الكيفية إلى الأشياء.

وخرج المفكرون المسلمون على هذا المفهوم الأرسطالي للحد والتعريف، وخاصة رجال الأصول والفقـه، وانتهـوا إلى نظرة جديدة للتعريف تقربه إلى حركة الواقـع؛ وكـان من الطبيعي أن يؤدي هذا بشكل عام إلى الخروج عن حدود القياس الأرسطالي أي الحصول على نتيجة عملية استخلاص شكلية من مقدمات، وأصـبحت عمليـة التجريـب العملـي لا عملية الاستخلاص المنطقي سبيلاً من سبل المعرفة.

ولعل أدق ما يعبر عن هذا ما نسوقه عن ابـن خلـدون في نقده لقياس أرسطو قوله "إن الأقيسة المنطقية أحكام ذهنية والموجودات الخارجية متشخصة، فالتطـابق بينهمـا غيـر يقيني؛ لأن المادة قد تحول دونه، اللهم إلا ما يشهد له الحسُ من ذلك فدليله شهوده لا تلك البراهين المنطقية".

ولا يعني هذا – في الحقيقة – كما ذهب بعض الكُتـاب، القضاء نهائيا على القياس المنطقي؛ ذلك لأنه لا تجربة بغير قياس، وعمليات التجريب تتضمن في داخلها عمليات قياسية جزئية.

وإلى جانب ذلك كان الفكر الأرسطالي بوجه خاص يرى أن العلم لا يكون إلا بالكلى، أما العلم بالجزئي فليس علمـا.

إلا أن النزعة التجريبية عند المفكر العربي المسلم دفعته في بعض الأحيان إلى أن يتطرَّف كما يتطرَّف الاسميون فيقصر العلم الحقيقي على ما هو جزئي مشخص، ويعتبر أن المجردات لا وجود لها.

وقد توَّج هذه الاتجاهات جميعا، إدراك عميق بأهمية هذه الرابطة العلية بين الأشياء كأساس للمعرفة العقلية، فعلى هذه الرابطة العلية بين الأشياء تُقَام التجارب، وتتحقق النظرة الموضوعية إلى الظواهر الطبيعية والاجتماعية على السواء.

وبهذه الرابطة العلية فسر ابن خلدون حركة التاريخ وتطوُّر العلاقات البشرية، وبهذه الرابطة العلية، أقام البيروني، والرازي، وجابر بن حيان، وابن سينا تجاربهم.

وفي ظل هذه القيم التجريبية والكمية الجديدة، وفي ظل حركة الحياة في الدولة العربية وما يتنازعها من صراع وتقدُّم برزت في الفكر الإسلامي العربي نظرة إلى الكون والكائنات فيها نواة نظرية التطوُّر، تطوُّر الكائنات وتداخلها، ونجدها في وضوح عند أخوان الصفا، وابن خلدون.

والمهم أن نذكر أنه بهذا المنهج التجريبي وبهذه القيم العلية والكمية، وبهذا التوحيد بين النظر والعمل، وبهذه

النظرة المتطورة للكون والإنسان، بهذا كله اختلـف الفكـر الإسلامي العربي اختلافًا كبيرا عن الفكر اليوناني المتـرجم وتناقض معه في مختلف فروع الثقافة من علم أصول وفقـه وفلسفة عقلية ونظرة إلى الإنسان، ولم يكن هـذا الاخـتلاف عابرا أو طارئًا أو مصادفًا أو عفويا.. وإنمـا كـان نتيجـة طبيعية لاخـتلاف التكـوين الاجتمـاعي للدولـة العربيـة وللحضارة اليونانية التي عبرت عن نهايتها فلسفة أرسطو.

وعلى هذا يمكن القول بأن جـوهر الحضـارة العربيـة الإسلامية، جـوهر عقلـي، عملـي، تجريبـي، حسـي.. على أن هذا الجوهر العملي التجريبي كما سبق أن ذكـرت لا يعني أبدا الخروج نهائيا على القياس المنطقي، فلا تجربة بغير استدلال عقلي، ولكن التجربـة تسـتفيد مـن القيـاس المنطقي في مراحلها دون أن تنغلـق فـي داخـل عليتهـا الاستخلاصية الضيقة. فنحن حتى اليوم على الرغم من هـذا التطوُّر البالغ للفكر الإنساني لا نزال نجد في المنطق الشكلي أساسا لدراسة بعض اللحظات الثابتة في حركة الطبيعة.

ولعل هذا يفسر لنا قيـام المنطـق الشـكلي والاسـتفادة منه استفادة كبرى في الحضارة العربية حتى في المجـالات

التجريبية وعند العلماء الذين قاموا بنقده واتهامه بالقصور والضيق؛ ولهذا من الخطأ أن نقول إن المفكرين المسلمين العرب قد رفضوا المنطق القياسي الشكلي رفضا قاطعا، لأن رفضه رفض لأسس ثابتة للفكر الإنساني. إنما هم استفادوا منه، وخرجوا على حدوده إلى حدود أرحب وأوسع هي حدود التجربة والكم والتطبيق العملي.

والمهم أن نذكر كخلاصة لهذا كله، أن الفكر الإسلامي العربي، قد تمثل الفلسفة الأرسطية وعلى رأسها المنطق الشكلي الأرسطالي، وحاول أن يوفق بينها وبين الأفلاطونية والاتجاه الرياضي ولكنه خرج من هذا الخليط غير المتجانس خلال تمرُّسه العملي بالتجربة، خرج بعقل تجريبي يحترم الرابطة العلية، ويحرص على الكم والمقدار؛ وبهذا توج انتصاراته كفكر ذي خصائص مختلفة عن الفلسفة اليونانية الغائية الكيفية.

ولقد لمس هذا الاتجاه بحق الدكتور سامي النشار في دراسته القيمة لمناهج البحث عند مفكري الإسلام، ونقد المسلمين للمنطق الأرسطاطاليسي، إلا أنه قصر الدراسة على نقد علماء الأصول والمتكلمين والفقهاء للمنطق

الأرسطاليسي. ولكن لا تبرز هذه النتيجة في صورة كاملة إلا بدراسة الجانب التطبيقي العملـي للفيلسـوف العربـي، والتوحيد بينهما، وربط هذا كله بواقـع المجتمـع العربـي في ذلك الوقت.

إلا أن هذا الواقع الاجتماعي للدولة العربية كان زاخـرا بالصراع، كأي واقع اجتماعي، وتطوُّره إنمـا هـو ثمـرة للعوامل المتصارعة فيه؛ ولهذا ففي الوقـت الـذي نلمـس فيه هذا الاتجاه العلمي، الذي يمثل جوهر الفلسفة العربية التي تتفق مع الدولة الناشئة الطامحة، نجد كـذلك اتجاهـا آخـر متناقضا كل التناقض، ولكنه كذلك ليس اتجاها أرسـطاليا غائيا، بل هو اتجاه صوفي إشراقي مغرق يقيم الحدس مكان العقل، والمعرفة اللدنية أو النفث في الروع مكـان التحديـد الكمي، وأحوال النفس ورياضتها ومجاهدتها مكان التجربـة الحسية، وهو اتجاه معاكس تماما، يمثـل الصـراع داخـل المجتمع العربي الإسـلامي، ويمثـل عناصـر النكـوص والتخلف.

ولم يكن هذا الصراع يقوم في المجتمـع علـى رحابتـه فحسب، بل كان يقوم كذلك عند الفيلسـوف الواحـد نفسـه،

كما نجد عند ابن سينا اتجاها حدسيا إشراقيا واتجاها عقليـا تجريبيا..

وكان هذا الصراع مظهرا للقلقلة الاجتماعية العنيفة التـي كانت تعانيها الحضارة العربية..

فكانت تعاني من ثورات الفلاحـين، وخيانـات الـولاة، ومؤامرات القصور، والبذخ، والتحلـل والتفسـخ، والفاقـة، والضرائب المجحفة، والمظالم البشعة، والشعوب المسـتغلة والنظام العبودي، الذي كان ما يزال قائمـا فـي المجتمـع العربي الإقطاعي المتطور، ويعيش جنبا إلى جنب مع نمـو الطبقة التجارية والحرفية الجديدة.

كانت الشعوب العربية والإسلامية تُستغَلُ أبشع استغلال، وتٌفرض عليها أفدح الضرائب، وكان الولاة وعملاء الخلفاء، يستقلون بالولايات وينسلخون بها عن الدولة، وكانت قصور الخلفاء بؤرة من التحلل والمؤامرات والدسائس، وكان المفكر العربي العظيم يعـاني أسـوأ مـا يعانيـه مفكـرو العـالم من اضطهاد وحرمان وتعسف، بعضهم عاش مشردا طريدا، وبعضهم مات مسموما، وبعضهم سجِن، وبعضـهم عـذبَ

وحرقت كتبه. وكان علماؤنا الأجلاء ينتجون تحـت رحمـة الأهواء المتقلبة للخلفاء والوزراء والولاة.

وخلال هذه القلقلة الاجتماعية والثـورات والمـؤامرات، والغارات الخارجية، أخذ المجتمع الإسلامي فـي المغـرب والمشرق ينهار، وأخذت تنهار معه كـل القـيم التجريبيـة والعقلية، وتتسع وتتعمق القيم الصوفية الحدسية.

ثم سقط المجتمع الإسلامي الكبير، وسقط معـه فلاسـفته وعلماؤه؛ لأن رجال العلم والفلسفة كانوا مرتبطين بالخلفـاء والأمراء، وكان هذا يدرُّ عليهم ثروة تتيح لهم التفرُّغ للبحث، إلا أن ذلك في الوقت نفسه كان يجعلهم في مهب نـزواتهم، ويربط مصيرهم بهم، ويحرم الشعوب الإسلامية من الاستفادة بعلمهم وفلسفتهم، وكان يقصر الدراسة العلمية على دوائـر محدودة من الناس، وإن كان ينجح أحيانًا في أن تقوم حولـه حركات شعبية دافقة كحركة القرامطة، التي قامـت لإعـادة توزيع الأراضي، وإعطاء المرأة حق المساواة مع الرجل.

على أنه – كظاهرة عامة – أدى ارتباط الفلاسفة بالخلفاء والأمراء إلى ضعف ارتباطهم بالشعوب الإسلامية، فلم تلعب الثقافة العلمية الجديدة دورا كبيرا في تثبيت قواعـد الدولـة،

بل سقطت بسقوطها، وكانت الدولة تقـوم علـى السـيطرة العسكرية أساسـا، لا التنظـيم الاقتصـادي أو السياسـي، فما إن قامت حركات عسكرية مناهضة، حتى تحللت أمامها الدولة العريضة وسقطت.

وضاع جانب كبير مـن التـراث العربـي الإسـلامي، إلا أن المتبقي منه كان عظيم الأثـر فـي إضـاءة الفكـر في أوربا المسيحية، وفي بعـث الفكـر العلمـي التجريبـي في عصر النهضة والتنوير في أوربا بعد ذلك.

ولقد بلغت الحساسية العلمية عند بعض المفكرين العـرب مبلغًا كبيرا فلقد نادى جابر بن حيان مثلاً بإمكانية التكـوين الصناعي للإنسان؛ أي إمكانية إيجاد كائنات حية بالصـناعة، وأسمى هذا بعلم "التكوين الصناعي"، ويـذكرنا هـذا بعلـم إنساني جديد ظهر حوالي عام ١٩٤٧ يسـمى السـيبرنيطيقا يهدف إلى تكوين بعض الوظائف العقلية تكوينًـا صـناعيا. ويقول جابر: "إن هذا العلم ممكن؛ لأن الكائن الحـي نتيجـة لتضافر القوى الطبيعية، والطبيعة في إنتاجها للكائنات تخضع لقوانين سيكشف عن سرها علم الميزان"؛ وعلم الميزان هـو العلم بالقوانين الطبيعية الكمية التي يجـري عليهـا الكـون

والفساد في الطبيعة، وبهذا العلم كان يؤمن جابر بن حيـان بإمكان قياس كافة المظاهر الطبيعية والإنسانية بالكم والعدد.

كما نجد نفس هذا الحسَ العلمي المرهف عند البيرونـي، ففي كلمة له عن أن قوانين الطبيعة قوانين ثابتة لا تخطـئ، أشار إلى أن ما يفسره بعض الناس بأنه خطـأ فـي خلقـة الكائنات إنما ينشأ عن خروج المـادة عـن حـد الاعتـدال في المقدار؛ أي أن التغير في المقدار وفي الكم هـو الـذي يؤدي إلى هذا التغير أو الاختلاف الكيفي الذي يسميه بعض الناس بالخطأ.

هذه ملامح عابرة لنتائج التفكير العلمـي عنـد العـرب ودلالته، وعلى ضوء هذا، ألخص ما سبق بأن الفكر العربي الإسلامي كان في جوهره فكرا تجريبيا، دون أن أعني بهـذا أنه كان ضد القياس؛ لأن التجربة نفسها تتضـمن القيـاس. وإنما أعني فحسب أنه تجاوز الحـدود الصـورية لمنطـق أرسطو وأطل على التجربة العملية واتخذها مصدرا لعلمـه وفلسفته، وأن هذا كان تعبيـرا دقيقًـا للحضـارة العربيـة الإسلامية في توسعها وتطوُرها، وكان هذا الفكر التجريبـي العلمي يربط بين التأمل النظري والممارسة العملية ويتجـه

إلى التحديد الكمي؛ وأنه بهذا كان صفحة جديدة كل الجدة بالنسبة للفلسفة الأرسطالية والأفلاطونية.

إلا أن الفكر الإسلامي كان له اتجاه آخر غير علمي، اتجاه حدسي صوفي، وكان هذان الاتجاهان يمثلان ما تصطرع به الدولة العربية الإسلامية من عوامل تقدُّم ونكوص، وعندما تهاوت الفلسفة العربية الإسلامية في المشرق والمغرب توقفت الفلسفة العقلية التجريبية مما يدل على أنها جوهر الحضارة العربية وعنصرها المتطور الفعال، ولكن بقيت حتى اليوم مواكب المتصوفين .

على أن الشيء الجدير بالذكر هو أن الفكر العربي العلمي هو جوهر الفلسفة الإسلامية، وأن الفلسفة الإسلامية بهذا ليست امتدادا للفكر اليوناني بل كانت إضافة جديدة إليه ذات طابع تجريبي كمي، كما كانت نقطة انطلاق – عبر روجر بيكون، وديكارت، وفرانسيس بيكون، وجاليليو – إلى نشأة العلم التجريبي الحديث.

هذا هو الوضع الحقيقي – فيما أعتقد – للفلسفة العربية الإسلامية في تاريخ الفكر الإنساني.

اليسار العربي والنظرية العلمية [٢٦]

ما أكثر ما يكتب عن حاجتنا إلى وضوح فكري

ما أكثر الدراسات والتفسيرات لأزمـة اليسـار العربـي بأجنحته المختلفة. ما أكثر الـداعين إلـى فلسـفة جديـدة، إلى نظرية أصيلة غير مسبقة.

وما أقل ما يحققه هذا من وضوح فكري حقيقـي! لسـت أتعالى على ما يكتب، ولست أتجنى عليه، ولكني أقول صادقًا أن جهودا كبيرة جادة تبذل في هذا السـبيل، إلا أن كثيـرا مما ينشَر في مجلاتنا الثقافية وخاصة اللبنانية، يثيـر بلبلـة أكثر مما يحقق وضوحا.

باسم البحث عن فلسفة أصيلة جديدة، تكاد تختنـق كثيـر من المقالات، بالعبارات الضـخمة، والتحلـيلات المعقـدة، والتركيبات الذهنية التي لا صلة لها بواقع الحيـاة، وباسـم البحث عن طريق فكري ثالث بين المادية والمثالية، تـروج مقالات أخرى تنتقي من هنا وهناك، من مدرسـة الظـواهر تارة، أو الواقعية الجديدة تارة أخرى أو الوجودية تارة ثالثة،

---

[٢٦] الهلال يناير١٩٦٥.

فلا تعود بغير صورة أخرى من صور أزمة الفكر المثـالي في أوربا، وباسم البحث عن فلسفة جديـدة، تقـوم مقـالات أخرى على نقد الماركسية، ومحاولة احتوائها أو تخطيطهـا وتجاوزها إلى فلسفة أشدّ إحكاما، فلا نظفر منها كذلك بغيـر الفتات الماركسي نفسه، أو الترديد لعبارات لوففر أو سارتر في تهميشاتهما الأخيرة على الماركسية.

وهناك مدارس فكرية عربية، تلبس مسـوح الاشـتراكية ولكنها لا تستند إلى نظرة علمية إلى الاشتراكية، بل تـزدحم نظرتها بأفكار غيبية وميتافيزيقية، وتكاد تصدر عن خلـيط انتقـائي غيـر متـوازن مـن النيتشـوية، والبرجسـونية، والفوضوية، والوجودية.

ما أحوجنا بالفعل إلى وضوح فكري. ما أحوجنـا إلـى فلسفة أصيلة حقًا، معبرة تعبيرا خلاقًا عن واقعنـا الثـوري الجديد.

ولسنا بالطبع نأمل في عودة المذاهب الفلسفية على النحو القديم، التي كانت تدلي بالرأي في كل شـيء. لقـد انتهـى عصر هذه الفلسفات الشاملة، واحتلت العلوم المختلفة كثيـرا من ساحاتها وموضوعاتها. ولكننا نأمل أن نقيم بناء نظريا ،

في غير تناقض مع العلم، أو تجانف مع واقعنا الاجتمـاعي، بل يكون في الحقيقة صدى لهما، وتعبيرا عنهما، وفي الوقت نفسه أداة لهما وسلاحا لحمايتهما وتطويرهما.

وما نريد أن نفتعل الأمور افتعالاً – أو نخططها تخطيطًا تجريديا. إن الفلسفة تعبير خلاق ينبع ويتبلور خلال عمليـة الممارسة الاجتماعيـة والحضـارية. ونحـن بغيـر شـك في الطريق إلى هذا. قد نتبين عناصر فكرية هنا أو عناصر هناك . وسوف تنضج بغير شك إلى وضوح فكري ونظري شامل غامر، لا يقف عند حـدود بعـض المثقفـين، وإنمـا يحتضن الجماهير الشعبية كلها بل ينبع منها.

وما أكثر الاتجاهات الفكرية والفلسـفية التـي صـاحبت وغذت تاريخنا الحديث. في مفتتح القرن كان هنـاك الفكـر الأرسطالي يتأثر به لطفي السيد، ويعبـر بـه فـي كثيـر من توجيهاته السياسية والتعليمية ومواقفه العلمية.

ثَمّ كان هناك الفكر الديكارتي يبشر به الدكتور طه حسين منهجا عقليا للدراسة والبحث، وكان هناك قبل ذلك وبعده فكر تطوُّري ينتسب إلى الداروينية، يبشر به شبلي شميل، وينشره

إسماعيل مظهر، ويطوره سلامة موسى إلى آفاق أشمل من الفكر العلمي.

ثم برزت بعد ذلك اتجاهات فكرية متنوعة كالتعادلية لتوفيق الحكيم، والتفسير البيولوجي للتاريخ للدكتور محمد كامل حسين، والتكاملية للدكتور يوسف مراد، والوجودية للدكتور عبد الرحمن بدوي، والوضعية المنطقية للدكتور زكي نجيب محمود.. إلى آخر هذه المدارس والاتجاهات..

ولا شكَ أن سرد هذه المدارس والاتجاهات المختلفة لا يعني أنها كانت سواء في تعبيرها عن واقعنا، أو تأثيرها فيه، بل يختلف هذا التعبير والتأثير ويتفاوت من اتجاه إلى اتجاه، لقد أثر الاتجاه الأرسطي بغير شك، كما أثر المنهج الديكارتي، وكان سلامة موسى تعبيرا تبشيريا عن حقائق عصر العلم والصناعة، وكانت التعادلية صياغة ذكية لبعض جوانب من واقعنا، والوجودية وإن لم تنجح محاولة الدكتور عبد الرحمن بدوي في امتداد بها من تراثنا القديم وإشاعتها كفلسفة شاملة لنا إلا أنها بغير شك تعبر عن تجارب إنسانية معينة في واقعنا وإن تكن محددة

معزولة، والوضعية المنطقية، قد تجد بعض الأصداء في الجامعة، ولكنها لا تعبر عن حقيقة اجتماعية أصيلة.

ولست أدّعي أن هذه الاتجاهات الفكرية كانت مجرد أصداء لفكر أوربي، حقًا كانت تتأثر في كثير من قسماتها بهذا الفكر، ولكننا لا ننكر ما في كثير من جوانبها من اجتهادات خاصة، في الفكر أو التطبيق، وليست هذه قضيتنا هنا، وإنما القضية أن هذه الاتجاهات الفكرية جميعا لم تعد تعبر عن حقائق حياتنا الجديدة.

فماذا نريد إذن؟ أن نجلس للبحث عن فلسفة جديدة! أن ننتقي من ماركس وهسرل وميرلي بونتيه ولوفقر وسارتر والكسندر صمويل، ثم نقيم فلسفة مرقعة، لا تنبثق من واقعنا ولا من تجاربنا وإنما من بطون الكتب ومن عقول مفكرينا المعزولين عن الواقع!

هل نكتفي بالميثاق، ميثاقنا وميثاق الثورة الجزائرية، ونعتبرها خلاصة للفلسفة العربية الجديدة؟

إنهما بغير شك يتضمنان نظرة اجتماعية وسياسية كما يتضمنان عناصر وقيما فكرية، ولكنهما لا يعبران عن فلسفة

شاملة تناقش قضايا المعرفة والوجود والجمـال والمصـير البشري و .. و .. إلخ.

إلا أن هذين الميثاقين يتضمنان شيئًا آخر غير هذه النظرة الاجتماعية والسياسية والفكرية العامة، هو في تقديري أخطر ما في الميثاقين، منطقهمـا العلمـي فـي تنـاول القضـايا الاجتماعية والتاريخية والسياسية، وقـد تختلـف نصـوص الميثاقين غدا في هذه القضية أو تلـك، قـد تتغيـر بعـض تفسيراته التاريخية، أو توجيهاته الزراعية ولكن سيظل هـذا المنهج العلمي، هذا المنطق وراء هـذا التغييـر والتجديـد والتطوير.

وفي تقديري أنه لو اهتمت المدارس والمعاهـد بـإبراز منطق الميثاق، ومنهجه في تناول الأشياء، لخـدمت الفكـر الثوري ولخدمت الاشتراكية، أكثر مـن تحفـيظ نصوصـه والاستفادة به في دروس تحسين الخط، والإملاء والإعراب!

إن الوضوح الفكري بالميثاق يمكـن أن يـتمَ باسـتيعاب منطقة العلمي، ونظرته الموضوعية الحيـة إلـى مختلـف القضايا، أفضل مما يتمُ بحفظ نصوصه.

وفي تقديري كذلك، لو عدنا إلى موضـوعنا الأصـلي، أن كثيرا من الخلافات بين طوائف اليسـار العربـي تنبـع عن أنهم لا يتسلحون بمنطق فكري واحد، بمعـايير عقليـة متقاربة لقياس الحقيقة واختبار الواقع، وامتحـان الأفكـار. والأخطر من هـذا كلـه، أن جمـاهير الشـعب العـادي، بل جماهير المثقفين، من مدرسين وطلبـة، غيـر مسـلحين بمنطق علمي، عامة أو في فهمهم للميثاق على سبيل المثال، وإن كانوا يتبنون نصوصه ويؤمنون بأفكاره وفلسفته العامة؛ ولهذا فكثيرا ما يرددون هذه النصوص ثم يقومون بتفسيرها على نحو مخالف ومتناقض مع نظرة الميثاق العلمية، وبهذا يخربون الميثاق مستخدمين الميثاق نفسه.

حسنًا..

ماذا أريد أن أصل إليه؟

أريد أن أؤكد حاجة اليسار العربي، حاجة الفكر العربـي عامة، حاجة الثورة العربية إلى منطق علمي جديد.

ولست أنتقل من البحث عن فلسفة جديـدة إلـى البحـث عن منطق علمي جديد، لا ، فإن المنطـق قـائم وموجـود بالفعل. موجود في حياة الناس، فـي خبـرتهم، فـي كثيـر

من تعابيرهم العفوية، موجود في ميثـاق القـاهرة وميثـاق طرابلس، ولكنه ما زال أحوج مـا يكـون إلـى التوعيـة والتوضيح والإشاعة بين المثقفين عامة وجمـاهير الشـعب خاصة، ولن يحقق وحدة الفكر العربي، لـن يحقـق وحـدة اليسار العربي، وحدة الثورة العربية، ولن يدعم ويضـاعف من فاعليتها مثل هذا التوضيح وهذه التوعية بهـذا المنطـق العلمي.

ولست مغاليا في قولي هـذا. فلعـل التـراث أن يهـدينا في توضيح هذه القضية.

الحقيقة أننا لو تأملنا الحركة الفكرية الإسـلامية العربيـة في أوج ازدهارها لأدركنا أن جوهر هذه الحركة هو تسليحها بمنطق واضح محدد، وكان هذا المنطق هو منطق أرسـطو، المنطق الصوري أو الشكلي. ولقد كـان منطـق أرسـطو – فيما أعلم – أول ما ترجم من كتبه.

وكان أكثر مؤلفاته تـأثيرا فـي الفكـر العربـي عامـة في مختلف اتجاهاته وعلومه وبحوثه ومدارسه. مـا أكثـر ما اختلف المفكرون المسلمون مع أرسطو حول قضايا فلسفية مثل قوله بأن العالم قديم غير محدث، بل لعلهم لـم يعرفـوا

أرسطو معرفة صافية نقية، بـل عرفـوا فلسـفته مختلطـة ممتزجة بفلسفة أفلاطون. وقصة كتاب "الربوبية" المنسـوب إلى أرسطو ومحاولات التوفيـق بـين الحكيمـين أرسـطو وأفلاطون، مشهورة في تاريخ الفلسفة الإسلامية.

المهم أن الفكر العربي رغم اختلافه مع جوانب متعـددة من فلسفة أرسطو، فإنه قد تأثر تأثرا عميقًا للغايـة بمنطـق أرسطو.

ولم يقف التأثر بمنطق أرسطو عند حدود الفلسفة أو علـم الكلام، وإنما شمل مختلـف مجـالات الدراسـة والبحـث كما ذكرنا، فأثر في الفقه والتفسير والبلاغة والنحـو وغيـر ذلك من تصانيف العلوم. ألم يدخل الجاحظ بشـكل القيـاس المنطقي في أساليب البلاغة؟ ألم يستعن به الخليل بن أحمـد في دراساته اللغوية عامة.

ألا تستشعر المنطق الأرسطالي إطارا محكمـا لمفصـل ابن يعيش في النحو، بل ألا نجد الاختلاف بين مدارس النحو المختلفة من بصرية وكوفية إلى غير ذلك يرجع إلى خلافات حول المنهج المنطقي. ألا يدور أغلب الجدل الفقهـي حـول

الأسس المنطقية.. ألم يصبح القياس أصلاً من أصول الأحكام مع القرآن والسنة والإجماع؟

هل معنى هذا أن منطق أرسطو قد خلق الفكر الإسلامي العربي خلقًا؟.

لا بالطبع. لا منطق أرسطو ولا الفلسفة الهللينية، أو الفارسية أو الهندية قد خلقت الفكر الإسلامي العربي. إنه ثمرة أصيلة بغير شك لواقع الخبرة الإسلامية العربية، لحقائق الحياة الإسلامية العربية. ولكنه تأثر بغير شك كذلك بهذه الروافد الثقافية والحضارية المختلفة وتمثلها تمثلاً يتفق واحتياجاته وملابساته. أخذ منها ما يتفق مع طبيعته، بل طبعة كذلك بطابعه الخاص، والحقيقة أنه لو لم تكن الثقافات الأخرى تعبيرا ملائما لاحتياجات الواقع العربي، لما تُرجِمت ولما كان لها هذا التأثير الكبير.

وفضلاً عن هذا فإن الفكر الإسلامي العربي ليس هو مجرد تأثر بهذه الثقافات المختلفة، أو مجرد توفيق بينها وبين العقيدة – كما يقال – بل هو فكر أكثر أصالة وإبداعا من هذا كما أشرنا في بحث قديم، وما يهمنا هنا أن نؤكده أن منطق أرسطو لم يخلق الثقافة الإسلامية العربية، وإنما كان دعامتها

لكي تتبلور وتتحدد، وما أحوجنا كذلك أن ندرك ماذا نعنيـه بقولنا منطق أرسطو. فهذا المنطق رغم نسبته إلى مفكر مثل أرسطو، فإنه في الحقيقة لا ينسب إليه من حيث إنـه خالقـه ومبدعه، وإنما من حيث إنه هو الذي قـام بتحديـد قواعـده وترتيبها وتنسيقها.

أما المنطق فمتحقق في حيـاة النـاس، وفـي أفكـارهم ومسلكهم، وممارستهم الحية. وأرسـطو إنمـا جعـل هـذه الممارسة قواعد وأقيسة نظرية. وليس هـذا عمـلاً هينًـا.. بل إنه سبيل لتسليح الممارسـة نفسـها بـالوعي النظـري، وتعميقها وتطويرها نتيجة لهذا. تماما كما فعل الخليـل بـن أحمد في مجال العروض. ما انتظره الشعراء حتـى يضـع كتابه كي ينظموا الشعر، ولكنه اسـتطاع بتأمـل أشـعارهم أن يضبط قواعدها ويحدد بحورها ويصنفها، إلى آخر ذلك.

إن منطق أرسطو إذن، أو المنطق الشكلي كـان تعبيـرا عن واقع خبرة بشرية عامة وخبرة إسلامية عربية خاصـة، وكان كذلك تعبيرا عن مرحلة حضارية معينة. وكـان هـذا المنطق أداة نظرية للمعرفة؛ ولهذا كان يسمى بالأورجانون، أي الأداة. إنه جهاز من العمليـات العقليـة التـي تسـاعد

على استخلاص المجهول من المعلوم، وهو تنظـيم معـين للفكر البشري في مرحلة من مراحل نمو هذا الفكر، ولكنـه رغم طابعه المحدود، النابع من شكليته، فإنه عنصر أساسـي وباقٍ في الفكر البشري، وصدى لمستوى معين من مستويات إدراك الواقع الموضوعي.

المهم أن نوضح أن الفكر الإسـلامي العربـي اسـتطاع بفضل هذا المنطق الشكلي، بفضل هذا الأورجـانون، هـذه الأداة الفكرية أن ينظم خبرته، وينمي ثقافته، ويقيم بناء فكريا شامخًا، أصيلاً، يعبر عن ملابساته الحضارية، وخصائصـه المتميزة.

حقًا هناك من ثاروا على هذا الأورجانون الشكلي، سـواء بطريقة فكرية مناقضة مثل بعض علماء الفقه، أو بخـروج عن المنطق العقلي نفسه والتذرع بالحدس مثل المتصـوفة، أو بالمواجهة التجريبية للواقع مثل كثير من العلماء والأطباء.

بل لعل عالما عربيا كبيرا مثل ابن الهيثم أن يكون معبرا عن أورجانون علمي جديد هو أورجانون الاستقراء والتجربة الذي صاغه فرانسيس بيكون فيمـا بعـد، متخطيـا بهـذا أورجانون أرسطو، ولكن دون أن يدرك هذا، بل لقـد كـان

يتصوَر هذا المفكر العربي العظيم أنه يتحـرَك فـي إطـار أرسطالي بحت.

وليس يعنينا أن ندخل في تفاصيل هذه الأمور الآن، فهذا مبحث آخر، وإنما يعنينا أن نؤكد أن حضـارتنا الإسـلامية العربية كانت تتحرَك في إطار منطق عقلي محـدد، كانـت تسير معه في أغلب الأحيان، وكانت تقـف ضـده أحيانًـا، وتتجاوزه إلى ما هو أرقى منه في أحيان أخرى. وكان هـذا المنطق العقلي المحدد معبرا عن وحدة إيقاعها الفكري، كمـا كان أداتها كـذلك لتحقيـق نتائجهـا الحضـارية الشـامخة في مختلف مجالات الفلسفة والأخلاق والتشريع والفقه واللغة والنحو إلى غير ذلك.

وفي مستهل الحضارة العلمية الجديدة تبلور بالضـرورة أورجانون علمي جديد على يد بيكون. حقًـا لقـد أحسسـنا به في طب ابن سينا، ورياضيات الخوارزمي، وبصـريات ابن الهيثم، وكيمياء جابر، كما أحسسنا به في تجارب جاليليو وتأملناه في فلسفة ديكارت العقلية بدرجات وزوايـا مختلفـة ومتفاوتة، إلا أنه عند بيكون أخذ سمتًا من الانتظام والتحديد والدقة.

وإذا كان المنطق القديم في جوهره منطقًا قياسـيا، يقـوم على الاستخلاص الشكلي، فـإن المنطـق الجديـد علمـي في جوهره، وهو ثمرة الحضارة العلمية الجديدة كما ذكرنـا، تعبير عنها وأداة في يدها كذلك. ولكن أورجـانون بيكـون في الحقيقة كان قواعد للسلوك في التجربـة العلميـة أكثـر منه أسسا عامة لمنطق علمي جديد، دون أن يخلـو بـالطبع من هذه الأسس؛ ولهذا فإن الأورجانون الجديد بحق، المعبر عن خلاصة الحضارة العلمية الجديدة، قد تبلور فيمـا بعـد نضج الخبرة العلمية وتطوُّر الأوضاع الاجتماعيـة كـذلك. هذا الأورجانون هو المنطق الجدلي. وهـو الوجـه الآخـر للمنطق الشكلي القديم. فإذا كان المنطق القـديم يقـول بـأن الشيء هو هو وأن الشيء لا يمكن أن يكون نقيضه، وأنـه لا لقاء بين المتناقضات، بل انفصال وتميز بـين الأشـياء، فضلاً عن أنه يقوم علـى الاسـتخلاص الشـكلي لنتائجـه من مقدمات عامة.. إلى آخر هذا.. فـإن المنطـق الجـدلي – دون أن ندخل هنا في تفاصيله – يقوم على أن التنـاقض هو نسيج الأشياء، وأن الشيء يمكن أن يكون هو ونقيضـه في نفس الوقت، وأن التغيير هو أساس الوجود، وأن الأشياء

تتداخل وتتشـابك وتتفاعـل، وأن نتائجـه ليسـت عمليـة استخلاص شكلي من مقدمات وإنما هي تعبير عن القـوانين الأساسية للفكر والواقع على السواء.

إن منطق أرسطو مثلاً لا يسـتطيع أن يفسـر التغيـر، ولا أن يعبر عنه. لا يستطيع مثلاً أن يفسر العملية الانتقالية من وضع إلى وضع؛ لأن الأشياء عنده موجـودات قائمـة بذاتها، فهي إما (أ) أو لا (أ) ولا يمكـن أن تكـون تـداخلاً أو انتقالاً بين (أ) ولا (أ) في وقت واحد، ولهذا كان الإمـام أبو حامد الغزالي – على سبيل المثال – متسقًا تمام الاتساق مع هذا المنطق، عندما كان يقول إن التغير أمـر لا يمكـن إدراكه؛ إذ كيف يتحول الشيء إلى غيـره، ولعـل رفضـه للعملية المادية بين الأشياء أن يكون صـدى لهـذا المنطـق الشكلي كذلك.

وليس معنى هذا أن المنطق العلمي الجديد، الذي يتخطـى المنطق القديم ويتجاوزه، يعبر كذلك عن إلغاء كامـل لـذلك المنطق وتخطئة له، لا، إنه يعبر فحسب عن نظرة أشـمل، أفسح للوجود والكون وحركة المجتمع، عن صدى أكثر دقـة للممارسة العملية والواقعية والعلمية للحياة البشرية.

وهو سواء بسواءٍ كالمنطق الشكلي ليس من خلق أحد. ليس من خلق هيجل أو إبداع ماركس أوانجلز، وإنما هو تعبير عن الواقع الاجتماعي والعلمي الجديد، بل لعلنا نجد في التجربة البشرية منذ أقدم العصور تعابير تنبع من هذا الحس الواقعي الحي، وإن لم تبلغ مرتبة النضج، نتيجة لتخاف الظروف الاجتماعية والوعي العلمي آنذاك، ولم تكن بلورة هذا المنطق على يد هيجل إلا صدى للظروف الاجتماعية الجديدة وسيادة الوعي الجديد كذلك، ثم كانت تطبيقاته وتطويراته المختلفة بعد ذلك. لقد استطاع أن يزداد واقعية وحيوية على يد ماركس، ولكنه تحوَّل إلى جثة محنطة على يد ستالين، ثم تحوَّل إلى منهج فضفاض مائع عند كروتشه أو جونزيت وأصحاب نظرية الظواهر وعند كثير من الوجوديين.

والحقيقة أن هذا المنطق على خلاف المنطق الشكلي، لم تتم حتى اليوم معالمه الأساسية تحديدا حاسما. لا تزال قواعده الأساسية موضع مناقشة. ولا تزال تتنازعه المدارس المختلفة المتناقضة مثل المثالية والمادية ومازال يفتقر إلى الدراسة الجادة العميقة الشاملة التي تعبر به بحق

عن حقائق العصر في مجالاته المختلفة العلميـة والفكريـة والاجتماعية.

وإذا اعتبرنا المنطق الشكلي منطق تماثل وثبات وسكون، منطقًا استاتيكيا كما يقال، فإن هذا المنطق هو منطق التغيـر والتناقض والتجدد، هو منطق ديناميكي كمـا يقـال كـذلك. ليست له أشكال ثابتة وقواعد جامدة مثل المنطق الشكلي، إنما هو تعبير عن الحركة الدائبة والتغير المتصل، ولكنه أحـوج ما يكون إلى تحديد مبادئه وقواعده العامـة. وهـذه كـذلك في حاجة بدورها أن تكون على اتصال دائم بواقع التجربـة البشرية المتجددة أبدا، وأن تحرص على بلورتها واستخلاص قوانينها الأساسية المتجددة أبدا كذلك.

وفي تقديري أن النتائج العلمية الأخيرة في مجال العلـوم الطبيعية والاجتماعية لم تبلور بعد بلورة كافية بحيث تغـذي المنطق الجدلي وتنميه وتطوره، وإن تكن النتـائج العلميـة المختلفة للنظريات العلمية الحديثة تعد في الحقيقة توكيدا له.. إن النظرية النسبية بمزاوجتها بين الزمان والمكان، ونظرية الكم والميكانيكا الموجية، والطبيعة المزدوجة للضوء، وقانون عدم التحديد في البناء الـداخلي للـذرة، والصـراع الـدائر

في المجتمعات البشرية اليوم على النطاق المحلي، والعالمي، هذه وغيرها من مختلف الظواهر والحقائق، تؤكد سلامة هذا المنطق وموضوعيته، وهي ظـواهر وحقـائق لا يسـتطيع المنطق القديم أن يفسرها، ورغم هذا فهذا المنطـق العلمـي الجديد في حاجة إلى مزيد من البلورة والتحديـد والدراسـة الخلاقة، التي لم تتوفر له بعد.

وما أريد أن أتجه بمقالي إلى بحث أكاديمي، وإنما حسبي أن أوضح حاجتنا إلى هذا الأورجانون الجديد، هذا المنطـق الموضوعي الحي، كأداة للحوار والبحث والتثقيف والنضـال الثوري.

وكما استندت حضارتنا القديمة إلـى المنطـق الشـكلي، ما أحوج حضارتنا الجديدة إلى منطق موضوعي.

وما أشرت إلى الحضارة القديمة إلا لأثبت أهمية المنطق كأداة فكرية لإرساء القواعد الفكرية الأساسية، وتوحيد حركة التفكير من الناحية المنهجية والعملية، واليوم نحـن نحتـاج إلى وضوح هذه الأداة الفكرية، نحتاج إلـى مـنهج للرؤيـة والعمل العلمي في مجال المعرفة والمجتمع على السواء.

وقد يقول قائل: أليست هذه دعوة صـريحة إلـى تبنـي المادية الجدلية.. والمادية معادية لديننا، متناقضة مع تراثنـا الروحي، فكيف نقبل هذه الدعوة؟!

وهذه قضية أحبُ أن أناقشها بوضوح وصـراحة، أحـبُ أن أناقش العلاقة بين المادية والدين والقيم الروحية عامـة. إلا أن المادية فلسفة نظرية تقول نتائج فكرية معينة، نناقشها، فنتفق معها أو نختلف معها، أو نتفق فـي أشـياء ونختلـف في أشياء، أو نصل من مناقشتنا لها إلى الإضافة والتطوير. وهذا موضوع آخر، أرجو أن يكون مجال حـوار خصـب بالفعل في مقال آخر. ولكن القضية التي أعرض لها قضـية منهج علمي، ليس هو المنهج الشكلي الذي يقول به المنطق الشكلي القديم، إنما هو منطق جدلي حـي، منطـق علمـي موضوعي، هو خلاصة الخبرة البشرية الجديدة فـي مجـال المعرفة العلمية والنضال الاجتماعي معا، وهو منطق حـي، نتنفسه، ونحياه ونفكر بمقتضاه ما دمنا نعيش هذا العصـر، ونتحرَك فيه ومعه، ونحرص أن نكون فعـالين فـي بنائـه وصياغته وتطويره.

والقضية هي أن نخرج هذا المنطق من مجـال الكمـون والظل والتلقائية إلى مجال الوضوح والوعي والإرادة. فبهذا – كما ذكرت في البداية – نتيح أرضا أكثر تحديدا، لإمكانية الحوار المثمر بين المثقفين الثوريين، في لقاء عميـق جـاد مع جماهير الشعب العربي كذلك.

أليس غريبا أن يدرس المنطق الشـكلي القـديم وقواعـد منطق بيكون في مدارسنا الثانويـة ومعاهـدنا وجامعاتنـا، ولا يدرس على الإطلاق هذا المنطق الديناميكي الموضوعي، ولا يصدر فيه كتاب واحد حتى اليوم.

وليست هذه بالطبع دعوة إلى إلغاء المنطق الشكلي؛ إنـه تراث إنساني عزيز بل هو كذلك يعبر عن حقيقـة جزئيـة من حقائق الفكر والواقع إلى جانب الحقيقة الأكثر شمولاً التي يعبر عنها المنطق الموضوعي، تماما كما تعبـر الرياضـة الإقليدية عن حقيقة محدودة بالنسبة لحقائق الرياضـة غيـر ألإقليدية، وكما يعبر علم الحساب عن حقيقة محدودة بالنسبة إلى الحقائق التي تعبر عنها قواعد حساب الاحتمالات مـثلاً، وهكذا.

ما أحوجنا إلى جانب المنطق الشكلي أن ندرس المنطـق الموضوعي في مختلـف مدارسـنا ومعاهـدنا وجامعاتنـا، وفي مختلف أوجه الثقافة والعلم بغير استثناء. إنه أداة الفكر العلمي الجديد أداة للوضوح والتوعية، وهو سلاح الجمـاهير النظري، في مواجهة المشكلات الواقعية جميعا.

إن ميثاقنا كما ذكرت من قبل لا يتحرّك فكريا في إطـار منطق شكلي جامد، وإنما يتخطاه إلى منطق الحركة والعلـم والتغير، وإن أروع ما يتميز به الميثاق هـو هـذا المنطـق الديناميكي الذي يمدُّ تحليلاته ونتائجه بالموضوعية والواقعية والثورية.

وما أكثر ما كنت أتأمل الرئيس عبد الناصر وهو يخطب في مؤتمر عـدم الانحيـاز الأخيـر، مؤكـدا أن السـبيل الموضوعي لإقرار السلام ليس هو التوازن الذري بل هـو القضاء على الفقر والتخلف الاجتمـاعي وتـوفير الرخـاء البشري.. ووراء هذه الكلمات الكبيرة كنت أحـسُّ بـالنظرة العلمية الموضوعية المتحركة، الفعالة، التي تجعل من الحقيقة نضالاً، ومن المعنى الذهني عملاً ثوريـا، وتقـيم الـروابط

المتفاعلة بين عناصر اجتماعية وسياسية قـد تكـون بعيـدة مستقلة عن بعضها البعض في ظاهر التحليل الشكلي.

وفي حديث الرئيس عبد الناصر الأخير في مجلس الأمـة راح يواجه المشكلات الملحة العاجلة، في التموين والتمويـل والتنمية إلى غير ذلك، وكنت أحسُ أنه لا يقدم حلولاً جاهزة ونهائية لهذه المشكلات جميعا وهو يخاطب الجماهير، بقـدر ما كان يعلم أساسا منهجا علميا في مواجهة هذه المشـكلات ومعالجتها، وعندما وقف منذ أيام في عيد العلم، لمس أعمق أعماق قضية العلم بكلمات سريعة مركزة وقد كشف بوضوح أن العلم ليس مجرد معرفة بقوانين الواقع المادي والاجتماعي أو التاريخ وإنما هو كذلك سيطرة على هذه القوانين وتوجيه لها توجيها جماعيا لمصلحة المجتمع؛ ولهذا جعل عبد الناصر العلم مرادفًا للعمل الاجتماعي، مرادفًا للتقدُم البشري، مرادفًا للثورة، مرادفًا للحرية، وعندما تكلم عن الالتزام الاجتمـاعي للعلم. أبرز أن هذا الالتزام ليس انتقاصا مـن قيمـة العلـم ولا حدا من علميته وإنما على العكس تماما هو توطيد للعلـم وتوكيد لقيمته وضمان لتطوُره وازدهاره.

وهذه جميعا ليست حقائق علمية فحسب، وإنما هي أساسا رؤية علمية موضوعية، منهج علمي ثوري في تناول الأمور، في فهمها، في التعامل معها؛ وهذه هي القضية.

إن هذا المنهج العلمي الثوري، هذه الرؤية الحية الإيجابية، هي التي نريد أن نشيعها وأن نعممها، فجوهر العلم ليس ما ينتهي إليه من نتائج فحسب، إن ما يتذرَّع به كذلك من أدوات ومناهج ومفاهيم نظرية عامة.

وما أكثر ما نجد من علماء أبعد ما يكونون عن العلم من حيث المنهج والرؤية الشاملة، قد نجد الطبيب الذي يعالج الإنسان باعتباره جثة مادية، لا باعتباره جسدا عضويا حيا متعدد الروابط النفسية والاجتماعية. هكذا يفعل كثير من علماء الاقتصاد واللغة والنفس والاجتماع والتاريخ. إنهم يدرسون الظواهر المعزولة في غير ترابط، في غير حركة، في غير نظرية ديناميكية شاملة، وقد نجد بعض العلماء على درجة عالية من التفهم العلمي والرؤية الموضوعية في معمله، ولكنه خارج هذا المعمل – في الحياة النفسية أو الاجتماعية أو السياسية، أو الفكرية– أبعد ما يكون عن المنهج العلمي والرؤية الموضوعية.

ونحن نريد أن نشيع روح العلم، روح المنطـق الحـي، روح النظرة الموضوعية. فما أكثر مـا تسـتفيد الرجعيـة من تخاف النظرة العلمية لتنفث سمومها، إنها تقبل الشعارات العلمية، ولكنها تخربها دائما بإشـاعة مـنهج غيـر علمـي في تفهمها وفي تطبيقها، ولنتأمل على سبيل المثـال بعـض القضايا الجزئية والعامة، مثل قضـية الجمعيـات التعاونيـة الاستهلاكية ومشكلة الكـم والكيـف والتخطـيط والمعادلـة الصعبة والتضامن العربي والسلام العالمي.

إن المنطق الشكلي يقول لك إن الشيء إما أبـيض وإمـا أسود ولا سبيل للجمع بين النقيضين أو التعبير عـن حالـة انتقالية بينهما. حسنًا. كيف نصدر حكمـا علـى الجمعيـات التعاونية الاستهلاكية، أنها إما أبيض وإما أسود، إمـا خيـر وإما شر، إما أيسودها الفساد أو تسودها الأمانة، إما مفيـدة وإما مضرة. هكذا يقول المنطق الشكلي – وهذا ما تسـتفيد به الفلسفة الرجعية المعادية للتقدُّم الثوري؛ إذ لما كان هنـاك فساد في الجمعيات التعاونية، ولمـا كـان هنـاك نـواقص وسلبيات، إذن فنظام الجمعيات التعاونية نظام فاسد نـاقص، سلبي؛ وهكذا تحسم القضية على هذا النحو الشكلي الخـالص

لمصـلحة التخلـف والرجعيـة. ولكـن النظـرة العلميـة الموضوعية، تتبين أن الجمعية التعاونية الاستهلاكية يمكـن أن تتضمن فسادا دون أن يمنع هذا مـن أن تكـون نظامـا صالحا بل ثوريا. وتدرك النظرة العلمية الموضوعية، طبيعة الأوضاع الانتقالية التي نعيش فيها، ونتبين الصـراع بـين القديم والجديد، بين الجامد والمتغير، بين الرجعي والثـوري في حياتنا عامة؛ وبهذا تسلح الجماهير برؤية سليمة للقضـاء على ما هو فاسد وتنمية ما هو صالح، القضاء على ما هـو متخلف وتدعيم ما هو متقدم وهكذا.

المعادلة الصعبة مثلًا هل هي مجرد توازن سلبي سـاكن بين طرفين هما الإنتاج والخدمات. لا . إننـا بهـذا الفهـم الشكلي نعادي التطوُّر ولا نفهمه، إن جوهر المعادلة الصعبة جوهر ديناميكي متحرك، إن زيادة الإنتاج شـرط أساسـي لزيادة الخدمات باطراد، ولو توازنـت الخـدمات نفسـها، مع الإنتاج تماما لما تحقق تطوُّر، بل لما توفرت الخـدمات نفسها؛ ولهذا تضيف المعادلة شعبة ثالثة وهي شعبة الادخار، والادخار بغير شك هو اقتطاع مـن الاسـتهلاك لمصـلحة الإنتاج. والتخطيط مثلاً ليس تراكما لمشروعات، وإنما هـو

تشابك عضوي وظيفي بينها جميعا، يحركه هـدف وإيقـاع مشترك، هل يمكن فهم التضامن العربي والسـلام العـالمي بغير نظرة علمية شاملة نتبـين بهـا العلاقـات المتفاعلـة المتشابكة بين الأشياء، فندرك مثلاً أن الدفاع عن صنعاء هو دفاع عن القاهرة، وأن حماية الثورة الجزائرية هـو تـدعيم للثورة العربية كلها، والعكس صحيح وضروري، وإن السلام لا يتحقق ويتدعم إلا بالاستقلال الوطني والتقدُّم الاجتمـاعي لشعوب العالم جميعا؟..

وهكذا.. وهكذا، عشرات القضايا بل هي قضايا العصـر جميعا، لا يمكن فهمها، والتحمس لهـا، وتوجيههـا وحـل مشكلاتها بغير هذه النظرة الثورية، هذا المنطق الموضوعي الديناميكي.

نحن لا نريد لجماهير الشعب عامة، ولجماهير المثقفـين خاصة أن يتناقلوا الميثاق نصوصا ما أسـهل مـا تخـرب في التطبيق العملي، ما لم تدرك أسسها العلمية الصـحيحة، نحن لا نريد أن ترتفع الشعارات العلمية، والقيم الثورية.

ثم لا يلبث سوس التواكل والنظرات الجزئيـة والفرديـة والإصلاحية والعادات المتحجرة، والإطارات الشكلية، تنخر فيها وتحرمها من الفاعلية والحيوية وسلامة التطبيق.

نحن نبني. هذه هي قضيتنا الأساسـية. والبنـاء يحتـاج إلى وضوح فكري، وضوح صادر عن وعي، عن حماسـة، عن إدراك شامل، عن رؤية سليمة لا عن حفظ لنصـوص، أو ترديد لمقتبسات. حقًا، أن التقـدُّم الصـناعي وممارسـة الإنتاج الجماعي، ومواجهة مشكلات الواقع، والحياة والحوار العميق داخل التنظيم السياسي الثوري، سوف تنمي بغير شك هذا الوضوح وتغذي الضـمائر والعقـول بهـذا المنطـق الموضوعي، بروح الفهم والتخطيط والرؤية الثورية الحية.

ولكن ما أحوجنا جميعا إلى التوعية الإدارية المخططـة، إلى التغذية الفكرية المدروسة، بهذا المنطق الجديد.

هذا هو السبيل في تقديري لتوحيد الفكر اليساري العربي، وتحقيق أسس للوضوح الفكري وتسليح الجمـاهير الشـعبية بسلاح حاسم فعال في مواجهة معـارك التصـنيع والتنميـة الاقتصادية والبناء الاشتراكي، وهو السبيل كـذلك لتنظـيم

خبراتنا وتجاربنا في فلسفة شاملة تنمـو وتتكامـل وتتجـدد مع تكامل وتجدُّد حياتنا الثورية.

دفاع عن التاريخ [27]

منذ أسابيع فاز الدكتور محمد كامل حسين بنصف جائزة الدولة في الأدب عن روايتـه "قريـة ظالمـة"، والـدكتور محمد كامل حسين في الحقيقة مفكر أكثر منه أديب، يغلـب الطابع الفكري الخلاق على كل ما يكتب، لا تشذ عـن هـذا روايته فله منهج محدد في التفكير يستلهمه من ثقافته العلمية، وله مذهب واضح القسمات يستوعب جانبا كبيرا من أشـكال التعبير والنشاط الإنساني ويعـدُ كتابـه الأخيـر "التحليـل البيولوجي للتاريخ" تعبيرا متكاملاً عنه.

والواقع أن الإبداع الثقافي في بلادنا العربية يكاد يقتصـر أساسا على الأدب الخالص دون سـائر الجوانـب الثقافيـة الأخرى..

وفي ثقافتنا العربية تيارات فكرية بعضها يبـرز خـلال المذاهب النقدية للأدب، وبعضها الآخر يبرز في الدراسـات التاريخية والاجتماعية والاقتصادية، إلا أنها جميعا لم تتكامل في مذاهب واضحة القسمات، محددة القيم.

---

[27] الرسالة الجديدة: عام ١٩٥٧.

وما أحوجنا في هذه المرحلة من تطوُرنا أن نعمل على دراسة الجانب الفكري من ثقافتنا، وأن نسعى إلى تحديده وتقييمه.

وكتاب الدكتور محمد كامل حسين "التحليل البيولوجي للتاريخ" جهد فكري قيم ومحاولة جادة لوضع تخطيط لفلسفة شاملة للتاريخ الإنساني على أسس بيولوجية، نتبين بعض ينابيعها الأولى في مقالاته ومحاضراته التي سبق أن جمعها في كتابه "متنوعات".

وفي الصفحات الأولى من هذا الكتاب الجديد يفصح لنا المؤلف عن إيمانه بإمكانية الدراسة العلمية للتاريخ، ويتبين السبيل لتحقيق ذلك. فالحقائق التاريخية "لا تصبح علما حتى تكشف عن القوانين التي تنتظم هذه الحقائق بعضها ببعض" وأنه "لا غنى للتاريخ عن فهم القوى التي تعمل في حياة الناس"، والدراسة العلمية لا تفرض نظريات جامدة جاهزة، بل تقوم على "المشاهدة الدقيقة، والمقارنة الصادقة، والاستنتاج الحق".

ولكن المؤلف عندما يبدأ في اختيار نقطة البداية لتحقيق هذه الغاية، نجده – للأسف – يتجنب تماما هذه الحقائق

الأولية للعلم، ففي السطر الأول من كتابه يقرر "أن التـاريخ هو أثر الزمن في كل كائن حي بعينه هو الإنسان"، ويقـرر كذلك أن "هذا التحديد للتاريخ يجعل الزمن محـور بحوثـه كلها"، ثم يؤكد بعد ذلك أن "البحث في القوانين التـي تحـدد نظام الأحداث التاريخية يدعو حتما إلى البحث فـي الـزمن من حيث أثره في الكائنات الحية عامة والإنسـان خاصـة، ويدعو إلى البحث في الإنسان من حيـث تـأثره بـالزمن" ثم يؤكد أخيرا "أن مطلق الزمن عامل قـوي فـي تكييـف الأحداث التاريخية وتحديد أسلوبها ونظامها".

ولكن.. كيف يتجنب المؤلف بهذا المنهج الحقائق الأدبيـة للعلم؟

إنه أولاً يتجنب – الدراسة الموضوعية لحركة الأحـداث التاريخية. فالدراسة العلمية للأحداث التاريخية لا تدعو حتما – كما يقول المؤلف – إلى البحث عن الزمن، بل تهيب أولاً بتحليل الأحداث ودراسة ما بينها من علاقات، وتحديد قوانين حركتها، فعندما ندرس ظاهرة تاريخية كالإقطاع مثلاً تهيـب بنا الدراسة العلمية أن نكشف أولاً عن عناصر هذه الظاهرة من قوى إنتاجية وعلاقات إنتاجية ونظم سياسية ومؤسسـات

فكرية، وملابسات تاريخية عامة، ثم أن نكشف ثانية عما بين هذه العناصر جميعا من تفاعل وتداخل وصراع، وليس هناك منهج علمي يحتم – كما يرى المؤلف – أن ننحرف عن هذا النهج لندرس أثر الزمن في الإقطاع مثلاً، إن هذا الحتم الذي يراه المؤلف حتم ذهني غير موضـوعي ولا يمـت بسـبب إلى منهج الدراسة العلمية.

فإذا انتقلنا إلى مفهوم الزمن، وجدناه مفهوما خاليا تمامـا من الدقة العلمية، والزمن بغير شك حقيقة موضوعية، ليست من صنع عقولنا كما يزعم المفكـرون المثـاليون، ولكنهـا في الوقت نفسه ليست حقيقة منفصلة عـن حركـة الأشـياء والأحداث، بل الزمن شكل موضوعي لهذه الحركة، وعندما نفصل الزمن عن حركة الأشياء، فإننا نفقده مضمونه ودلالته ونجعل منه قوة سحرية غامضة.

والمؤلف يقوم بالفعل بهذا الفصل بـين الـزمن وحركـة الأشياء، ويجعل منه حقيقة مطلقة قائمـة بـذاتها. فيتحـدَث عن "مطلق الزمن" ويجعله عاملاً يكيف الأحداث التاريخيـة ويحدد أسلوبها ونظامها؛ وبهذا يخرج المؤلف عـن الـنهج العلمي إلى النهج المثالي الميتافيزيقي، فلا شك أننـا عنـدما

نواجه ظاهرة تاريخية كظاهرة الرق مثلاً ونسعى لدراستها علميا فإننا نبحث عن العوامل الاجتماعية التي أوجدت هذه الظاهرة، والتي جعلت لهذه الظاهرة أشكالها وقوانينها المختلفة، ثم نبحث كذلك عن العوامل التي جعلت الظاهرة تتلاشى تاريخيا، ولو تجنبنا هذا المنهج وتساءلنا عن أثر مطلق الزمن في ظاهرة الرق لما استطعنا أن نكشف شيئًا من قوانين هذه الظاهرة، ولا أن نحدد مضمونها الاجتماعي ولا أن نصل إلى نتيجة علمية دقيقة، بل لانتهينا إلى موقف يفسر قيام ظاهرة الرق وتلاشيها تفسيرا تلقائيا خالصا.

وفضلاً عن هذا فإن مطلق الزمن عامل متجانس، فكيف يمكن أن نفسر به ظواهر تاريخية غير متجانسة متناقضة. كيف نفسر بمطلق الزمن ظاهرة الرق، كما نفسر به ظاهرة التحرير، كيف نفسر به النظام الرأسمالي كما نفسر به النظام الاشتراكي.

إن المؤلف في الحقيقة قد فصل الزمن عن مضمونه الموضوعي وهو حركة الأشياء، وبهذا الفصل الذهني الخالص جعله قوة سحرية غامضة المدلول، لا تستطيع

أن تكشف لنا عن القوانين الداخلية لحركة الأشياء بل تعمـل على طمسها وإخفاء معالمها.

يرى المؤلف أن الزمن التاريخي – تمييزا له عن الـزمن الكوني الرياضي والزمن الطبيعي – يعمل عمله في الإنسان على أوجه ثلاث:

١- الحياة الداخلية ممثلة في طباعه وغرائزه.

٢- الحياة الخارجية ممثلة في مظاهر النشاط الاجتماعي الإنساني.

٣- الحياة العقلية ممثلة في التفكير والعلوم.

أولاً : الحياة الداخلية: ويقرر المؤلف أنه لا أثر للـزمن في هذه الحياة الداخلية. فطبائع الإنسان وغرائزه قـد ظلـت على ما هي عليه منذ أقدم العصور التاريخيـة، ولا يرجـى لها أي تغيير إلى بضع آلاف أخرى من السنين، ثم يمتدُّ بهذا المفهوم إلى الجماعات والمدنيات؛ فلها كذلك طبائع وغرائز، وهي كذلك ثابتة ثبوت الغرائز والطبائع في الأفراد.

وفضلاً عما في مفهـومي الطبـائع والغرائـز الثابتـة من تخاف عن نتائج العلوم الحديثة وخاصة البيولوجي التـي يسعى المؤلف للاستفادة من نتائجها، فإن الأمثلة التي يسوقها

عن هذه الغرائز لا تعد – في العلوم القديمة – من الغرائز في شيء. فمن أمثلته على الغرائز الفردية، الخير والشر والكفر والإيمان، ومن أمثلته على الغرائز الاجتماعية العدالة والحرية والشرف، ومن أمثلته على غرائز المدنيات، الخلقية كغريزة للمدنية الصينية والميتافيزيقية للمدنية الهندية والدينية لمدنية الشرق الأوسط والطبيعة التجريبية للمدنية الغربية إلى غير ذلك.

فالواقع أن الخير والشرّ والعدالة والحرية والشرّف والكفر والإيمان كلها قيم اجتماعية تختلف بحسب الملابسات الاجتماعية المختلفة فهي في المدينة غيرها في الريف وهي في المجتمع الرأسمالي غيرها في المجتمع الاشتراكي وهي عند القبائل المتوحشة غيرها عند المجتمع الإنساني المتحضر وهكذا.

ولهذه القيم تاريخها المتطور ودلالتها التي تختلف باختلاف الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المختلفة.

ولهذا فليس لها صفة الثبات والجمود التي يصفها بها المؤلف، وكذلك الشأن فيما يسميه بغرائز المدنيات. فالطبيعة التجريبية مثلاً ليست غريزة المدنية الغربية

وإنما هي ظاهرة فكرية تقوم على أسس اجتماعية وتاريخية، إنها ثمرة للثورة الصناعية وللنظام الرأسمالية وهي لا تقـف عند حدود الغرب وإنما تصاحب هذا النظام الاجتماعي سواء تحقق في الهند أو في الشرق الأوسط، وهي تتطوَّر وتنمـو كذلك في ظل النظم الاشتراكية سواء تحققـت هـذه الـنظم في الشرق أو الغرب.

وعلى هذا فلا ثبات ولا جمود فيما يسميه المؤلف بغرائز الأفراد والجماعات والمدنيات، إنها حركـة دائمـة وتـدفق متصل وتنوع خصب، ولا حوائط مقفلة بـين مـا يسـميه المؤلف بالحياة الداخلية والحياة الخارجية، فالقيم الاجتماعيـة لها انعكاساتها في داخل النفس والأحاسيس الداخليـة للـنفس تتكيف بالملابسات الاجتماعية الخارجية وتتغير بها..

لا ثبات ولا جمود في ظاهرة إنسانية، ولا فواصل مطلقة بين الأشياء، بل نمو دائم وتغير متصل وتداخل شامل.

ومهمة العلم أن يدرك القوانين الداخلية لهذا النمو وهـذا التغير وهذا التداخل.

ولكن المؤلف بفصله الزمن عن حركة الظواهر النفسـية عجز عن أن يتبين حركتها المتناسجة، مع حركة الظـواهر

الاجتماعية، وأصبح مطلق الزمن عامـل إخفـاء وطمـس لقوانين هذه الظواهر لا عامل تحديد وتنظيم وكشف.

ويبلغ هذا المنهج غايته من التعسف ومجانبة الموضوعية عندما يبدأ المؤلف تطبيقه على الفنون؛ فالفنون عنـده هـي التعبير الخارجي الذي يعبـر بـه الإنسـان عـن غرائـزه وطبائعه..

ولهذا فالفنون – موضوع واحد، لا أثـر للـزمن فيـه؛ لأن الغرائز والطبائع لا تتأثر بالزمن، ولما كانـت الفنـون تعبيرا عن حياة الإنسان الداخلية فتاريخها كذلك قليل التغيـر ولا يتقدّم تقدُّما مطردا على الزمن؛ ولهذا فإن "تـاريخ الفـن – كما يقول المؤلف – يكاد كله يسير على نهج واحد.."

أما الذي يتغير في الفن فهو الأسلوب وحده؛ لأن الأسلوب يخضع لتطوُّر الحياة الإنسانية "والتغيير الذي تراه في فنـون الأفراد كما يقول المؤلف يرجع إلى زيادة خبرتهم بوسـائل الأداء وتحسن أسلوبهم وليس هذا تغييرا حقيقيا".

ويقصد المؤلف بالأسلوب المدارس الفنية المختلفة، التـي تقتصر التفرقة بينها على وسائل التعبير وأساليبه كالكلاسيكية والرومانطيقية والرمزية وغيرهـا مـن المـدارس الفنيـة.

ففي البداية تبدأ المرحلة الكلاسيكية التي تعبر عـن اكتمـال وسائل التعبير عن غرائز الإنسان وطبائعه، ثمَّ تتلوها مرحلة الصنعة والتقليد ثم تبرز مرحلة جديدة للثورة على الكلاسيكية هي المرحلة الرومانطيقية أو الكلاسيكية الجديدة ثم تعقب هذه المرحلة مدارس أخرى لا ترتفع أبدا إلى مستوى الكلاسيكية والرومانطيقية، ويتمُّ هذا التغيير في صـورة زمنيـة هـي الدورية، وعاملها المحرك هو المال، وهـذا مـا سـنعرض له بالتفصيل في الفقرة التالية..

وعلينا هنا أن نتريث قليلاً عند هذا الفهم الآلـي لتـاريخ الفن، فنلاحظ أن المؤلف يجمد مضمون الفن فيجعلـه ثابتًـا لا يتغير نتيجة لنظريته السابقة في الغرائز والطبائع.

ونلاحظ ثانيا أنه يفصل فصلاً آليا بـين مضـمون الفـن وأسلوب أدائه؛ وبهذا يقصر تاريخ الفنون على تاريخ أساليب أدائها.

والواقع أن مضمون الفـن الكلاسـيكي يختلـف تمامـا عن مضمون الفـن الرومـانطيقي الـذي يختلـف بـدوره عن مضمون الفنون الواقعي، وكل مدرسة من هذه المدارس الفنية تعبر عن تجارب اجتماعية مختلفة تـرتبط بملابسـات

تاريخية خاصة. فالرومانطيقية ليست خروجـا علـى مثـل الأسلوب الكلاسيكي كما يقول المؤلف بل تعبر في مضمونها عن ثورة اجتماعية كاملة تبرز فيها معالم الفردية الإنسـانية المتحررة من إسار الإقطاع، المتطلعة إلى مرحلة تاريخيـة جديدة من حياة الإنسان، وأسلوب الأداء الرومانطيقي نـابع من هذا المضمون الثوري الجديد للفن الرومانطيقي.

وعندما نقول بأن الـزمن لا أثـر لـه فـي مضـمون الرومانطيقية نخطئ خطأ كبيرا؛ لأن الرومانطيقية اسـتجابة فنية لملابسات اجتماعية ومحصلة لعوامل تاريخيـة سـواء في مضمونها أو في أسلوب أدائها.

وعندما نقول كذلك إن الرومانطيقية نتيجة لأثر الـزمن، وثمرة للملل الذي أصاب الـنفس البشـرية مـن مرحلتـي الكلاسيكية والتقليد فإننا نـتكلم كلامـا خاليـا مـن الدلالـة الموضوعية نضل به السبيل عن كشف القوانين الاجتماعيـة التي عملت على إبراز المدرسـة الرومانطيقيـة كمرحلـة تاريخية في حياة الفنون، فمطلق الزمن لا يمكـن أن يكـون عاملاً في نشأة المدارس الفنية، والملل لا يمكـن أن يصـلح أساسا موضوعيا لتفسير اختلاف هذه المدارس وتنوعها.

لقد فرض المؤلف منذ البداية على النفس البشرية صفات ثابتة لا تتغير ولم يقم بدراستها دراسة موضوعية مستأنية تكشف قوانين حركتها، بل قام بفصل الزمن عن حركة الأشياء وجعله قوة متعالية خارجها، فطمس قوانين هذه الحركة وأفقد النفس البشرية وفنونها تاريخها الحي وجعل من دراسة الفنون دراسة شكلية خالصة تجمد مضمون الفنون وتقصر الحركة على أساليبها.

- **ثانيا – الحياة الخارجية:**

ويقصد بها المؤلف مظاهر النشاط الاجتماعي الإنساني ويقرر المؤلف أن أثر الزمن في هذه الحياة الخارجية أثر دوري، وتاريخها سلسلة متعاقبة من العلو والهبوط على اختلاف في درجات كل منها، ويردُّ المؤلف هذه الصفة الزمنية إلى البيولوجي؛ فهذه الدورية كما يقول "ليست غريبة عن القوانين البيولوجية ،فحياة النبات دورية صريحة وكثير من حياة الحيوان وخاصة الإناث دورية، وأصل هذه الدورية صفة كائنة في المادة الحية نفسها.

فهذه المادة لها صفتان هما؛ قابليتها للتأثر بالعوامل الخارجية، وقابليتها لمقاومة هذه العوامل.

والتوازن الذي نراه في المادة الحية ليس توازنًا ثابتًا وإنما هو توازن قلق ينشأ من تعادل هاتين القوتين" وتتخـذ هـذه الدورية كما يرى المؤلف "مظاهر مختلفة فهي دورات عامة كالأمواج تختلف سرعة وبطئًا، علوا وانخفاضا وهي مركبة بعضها فوق بعض؛ فهناك دورة عامة تشمل الجزء الأكبـر من العهد التاريخي كله، وفي أثنائها دورات أصـغر منهـا وفي أثناء هذه دورات أقل".

على أن المؤلف لا يكتفي بالزمن في تفسير نشـأة هـذه الدورية وإنما يضيف عاملاً آخر هو الملل وينسـبه أيضـا إلى أصول بيولوجية فكما يقول: "المادة الحية تتأثر بالعوامل الخارجية وتستجيب لها إلى حد كبير. فـإذا اسـتمرَ عامـل منها مدَة طويلة أصاب المادة الحية منه التعـب أو الملـل؛ فيصبح هذا العامل أقل أثرا فيها" هكذا يفسر المؤلـف كافـة الظواهر التاريخية والاجتماعية أنها مجـرد دورات كبـرى أو صغرى يحكمها قانون عام هو الملل.

ونلاحظ أولاً على هذا التخطيط العام أن المؤلف قد انتهى إليه نتيجة لمنهجه الأصلي؛ وهو فصله للزمن عـن حركـة الأشياء التاريخيـة، مهمـا أدى بـه إلـى تجنـب البحـث

عن القوانين الداخلية لحركة هذه الأشياء، وعلى فرض عامل خارجي معزول هو مطلق الزمن لتفسير هذه الحركة، كمـا أدّى به إلى قصر حركة التاريخ البشري على هـذا الشـكل المحدود الذي يسميه المؤلف بالدورية.

والملاحظ ثانيا على هذا التخطيط أن المؤلف يدرك عجز مطلق الزمن وحده في تحديد مسار حركة التاريخ وتفسيرها، فلا ينظر في قوانين هذه الحركة نظرة موضوعية، وإنما يلجأ إلى عامل آخر هو الملل لتفسير هذه الحركة..

وفضلاً عما في هذا المنهج من مجانبـة كاملـة للـروح الموضوعية للعلم، ففيه خلط واضح بين ظواهر تاريخية هي حركة المجتمع البشري وعامل نفسي خـالص هـو الملـل، يجعل منه القوة المحركة للتاريخ، الموجهة لمساراته.

والملاحظ ثالثًا أن استفادة المؤلف بالبيولوجي لا تسـتقيم مع المفاهيم الجديدة لهذا العلـم، ولا نسـتفيد مـن حقائقـه في تحديد نظرة علمية سديدة.

فلا شكَ أن الدورية صفة لكثير من الظواهر البيولوجيـة فهي صفة لكثير من الظواهر الحية في النبـات والحيـوان والإنسان ولبعض الظـواهر الاجتماعيـة، ولاشـك كـذلك

أن الدورية ثمرة توازن قلق – على حـد تعبيـر المؤلـف "صفحة ١٦" – بين عوامـل داخليـة وعوامـل خارجيـة، على أن المسألة ليست كما يرى المؤلف مجرد تعـادل بـين هذه العوامل، وهنا نلمح أثرا لنظرية توفيق الحكيم، إنها هي فعل وتفاعل وامتصاص وبـذل وهـدم وبنـاء وتعـويض واكتساب وصراع ونمو.. وهي عمليات متشابكة في الكـائن الحي.. ولكن المؤلف يتجنب الاستفادة من هـذه العمليـات الداخلية جميعا، مكتفيا بظاهرة عامة هـي الدوريـة التـي لا تبرز بوضوح قوانين الحركة الداخلية للظواهر الحية بقدر ما تقدم صفة عامة لهذه الظواهر.

وعندما يطبق المؤلف هذه الصفة تطبيقًا آليا على حياتنـا الاجتماعية، يطمس بهذا الرؤيا الموضوعية للقوانين الداخلية لحركة هذه الحياة، ويؤدي به هذا – بالضرورة – إلى نتائج يعوزها الصواب والدقة.

ولنضرب على ذلك مثالاً:

يقسم المؤلف التاريخ السياسي القومي إلى عهود أربعة:

العهد الأول هو عهد تفوُّق الفرد على الجماعة، والعهـد الثاني هو عهد تغلب الجماعة على الفرد، والعهد الثالث هـو

استعادة الفرد لتفوُّقه على الجماعة، والعهد الرابع هو العهـد الذي تنتصر فيه الجماعة من جديد علـى الفـرد "صـفحة ٥١ – ٥٢"

ويطلق المؤلف علـى العهـد الأول العصـر الـذهبي.. ومن الأمثلة التي ساقها نتبين أنه عصر الإقطاع، ولا شـكَ أن هذا العصر لا يقوم فيه الحكم الفردي على الحكم الزمني المطلق، وإنما نتيجة لسيادة شكل معين من أشكال الإنتـاج، والدورية لا تقدم لنـا تفسـيرا موضـوعيا لهـذا العصـر ولا تكشف لنا عن قوانينه الداخلية، فإذا انتقلنا إلـى العهـد الثاني وجدنا المؤلف يسوق أمثلة عليه من الثورة الفرنسـية وثورة روسيا عام ١٩١٧ جنبا إلى جنب كتعبير عـن عهـد واحد، على الرغم من الاختلاف الكيفي بين هاتين الثورتين؛ فالثورة الفرنسية ثورة برجوازية، والثورة الروسـية ثـورة اشتراكية، والثورة الفرنسية قضت على الإقطاع وأقامت حكم الرأسمالية النامية، والثورة الروسية قضت على بقايا الإقطاع وعلى النظام الرأسمالي وأقامت حكم الطبقة العاملة، والثورة الفرنسية تعبر عن انفجار بين علاقات الإنتاج وقوى الإنتاج

يختلف في طبيعته عن الانفجار الذي تحقـق فـي الثـورة الروسية.

ولكن المؤلف بزمنه المطلق وبرؤيته الخالية من الدلالـة الاجتماعية لا يتبين شيئًا من هذا الاختلاف الـوظيفي بـين الثورتين ولا يكشف عن قوانين حركتهما، وإنمـا يضـعهما في مستوى واحد وفي دورة تاريخية واحدة.

وكذلك الشأن في العهد الثالث الذي يتفـوَّق فيـه الفـرد على الجماعة نجد خلطًا بيـنًا بين مراحل مختلفة من تاريخ الإنسانية؛ فهذا العهد الثالث يضمُّ على سبيل المثال نـابليون وهتلر وستالين وما أعمق الاختلاف بـين هـؤلاء الثلاثـة، لو نظرنا إلى الوظيفة الاجتماعية لكل منهم؛ فنابليون يمثـل الثورة البرجوازية الصاعدة، وهتلر يمثل الاحتكـار ويعبـر عن المرحلة الأخيرة لانهيار النظام الرأسمالي، وستالين يمثل ثورة اشتراكية ويعبر عن سيطرة الطبقة العاملة على وسائل الإنتاج وعلى جهاز الدولة، ومن الخطـأ الأكبـر أن نضـع هؤلاء في عهد تاريخي واحد؛ إننا بهـذا نطمـس القـوانين الداخلية للتاريخ، ونكتفي بمظاهر سطحية لها. حقًا هناك غلبة للاتجاه الفردي عند كل من نابليون وهتلر وسـتالين. ولكـن

ما دلالة هذا الاتجاه وما قانونه الاجتماعي الـذي نسـتطيع أن نفسر به الوظيفة التاريخية لكل منهم، لقد كان هتلر فرديا ولكن حكمه لم يكن مثل حكم نابليون الذي كان فرديا كذلك. حكم نابليون هو حكم البرجوازية الناشئة، أما حكم هتلر فحكم طبقة من الاحتكاريين الساعين للحـرب والتوسـع، وكـان لستالين أخطاء فردية، ولكن أخطاءه الفردية لم تخرج النظام الاجتماعي الذي يمثله عن وظيفته التاريخية. وهكذا.

وفي العهد الرابع نتبين نفس هذا الخلط بين نظم اجتماعية مختلفة لا يجمعها عند المؤلف إلا مظهر سطحي لا يصـلح أساسا لنظرة موضوعية سـلبية إلـى حقيقـة هـذه الـنظم الاجتماعية.

وهكذا يتبين لنا أن مطلق الزمن والدوريـة لا تصـلحان منهجا علميا لكشف القوانين الداخلية لحركة التاريخ البشري. بل بهذا الزمن المطلق وهـذه الدوريـة يفـرض المؤلـف على حركة التاريخ إطارا شكليا خاليا مـن الدلالـة يعجـز به عن تفسير الظواهر التاريخية، ويؤدي إلى إخفـاء معـالم قوانينها الموضوعية.

- **ثالثًا: الحياة العقلية:**

وتمثل كما يرى المؤلف الفكر والعلـوم وتتعلـق بكـل ما يمكن البرهان عليه عقلاً، وهـي كمـا يؤكـد المؤلـف من الأمور التي لا يعتري المادة الحية منها تعـب أو ملـل وهي لهذا أكثر الأشياء تأثرا بالزمن، وأثر الزمن فيهـا أنـه يزيدها نموا على الدوام، وهي ليست خاضعة للملل الذي هو أصل الدورية، والحياة العقلية تنمو في الفـرد كمـا تنمـو في الجماعات وتنمو كذلك في المدنيات، وهـي تعـدُّ أهـم ظواهر الحياة في المدنيات، ولكن هذا لا يعني أن المـدنيات ليس لها نهاية؛ فلكل مدنية نهاية، ولكنها تنقرض ولا تمـوت ولا تضعف بعد قوة وإنما تقف، ويكون وقوفها فـي أغلـب الأحيان نهائيا. ويرجع هذا إلى أن لكل طريقة تفكيـر حـدا لا تستطيع بعده أن تزيد في علم الناس فنـراهم عنـد ذلـك ينصرفون عنها يبحثون عن طريقة تفكير أخرى تفتح آفاقًـا جديدة، كذلك كانت نهاية المدنية اليونانية؛ فقد وقفت عنـدما أصبحت طريقتها في العلم- وهي الطريقـة الاسـتنتاجية- عاجزة عن أن تزيد في علوم الناس ولكنها لم تمت بل توقفت "صفحة ١٣".

ونلاحظ أولاً على هذا الرأي أن المؤلف يعرض للحياة العقلية بمعزل تام عن الحياة الاجتماعية، والحقيقة أن التفكير تعبير عن الحياة الاجتماعية وانعكاس لعملياتها الإنتاجية وثمرة للممارسة الاجتماعية.

فالتفكير اليوناني هو انعكاس لطبيعة العلاقات الاجتماعية في اليونان، والتفكير في العصور الوسطى تعبير عن طبيعة العلاقات الاجتماعية في ذلك الوقت. وهكذا..

والنظريات العلمية نفسها تخضع للملابسات الاجتماعية للعصر الذي نشأت فيه؛ فنظرية نيوتن مثلاً تحتضن كافة القيم الفكرية التي كانت سائدة في عصره، وتعبر عن الملابسات الاجتماعية الجديدة في ذلك العصر.

ولا ينفي هذا موضوعية هذه النظرية بحدود التطوُّر الاجتماعي وبملابساته، وهذا لا ينفي في الوقت نفسه الأصالة الفردية في التفكير، ولكنه يقيم الأسس الاجتماعية لبروز هذه الأصالة الفردية؛ بهذا الفهم المتكامل للحياة العقلية نستطيع أن نتبن قوانينها ومساراتها، وأن نفسر مذاهبها واتجاهاتها المختلفة.

أما القول بمطلق الزمن عاملاً موجها دافعا للحياة العقليـة فلا ننتهي منه إلى معرفة موضوعية بهذه الحيـاة، ونلاحـظ ثانيا أن المؤلف يجعل الحياة العقلية أهـم ظـواهر الحيـاة في المدنيات؛ وبهذا ينتهـي إلـى أن المدنيـة لا تنقـرض ولا تموت بل تتوقف، والحقيقة أن الحيـاة العقليـة مظهـر من مظاهر المدنية، ولكن المدنية تقوم أساسـا علـى شـكل الإنتاج السائد فيها وعلاقاته، وبتحوُّل هـذا الشـكل وتغيـر علاقاته تنتقل المدنية إلى شـكل جديـد وعلاقـات جديـدة، وتنقرض المدنية القديمة وتقوم مدنية جديدة فهكذا انقرضـت المدنية التي كانت تقوم على النظام العبودي، وهكـذا تسـير النظم الإقطاعية والرأسمالية في طريق الانقراض ولا شـك أن المظاهر العقلية والمادية للمدنية تظل باقية كتراث إنساني كمرحلة من مراحل التطوُّر التاريخي للإنسان.

ونلاحظ ثالثًا أن المؤلف يجعـل الانتقـال مـن مدنيـة إلى مدنية أخرى مشروطًا بانصراف النـاس عـن المدنيـة الأولى بحثًا عن طريقة أخرى للتفكير.

وما هكذا يكون التفسـير الموضـوعي لقـوانين التقـدُّم الاجتماعي؛ فالانتقال والتطوُّر من مجتمع إلـى آخـر إنمـا

يتحقق بتغيير نظمه الإنتاجية أساسا، وتغيير مظاهره العقليـة نتيجة لذلك؛ فالتغيير العقلي نتيجة للتغير الاجتماعي ولـيس سببا له، على أن هذا لا يعني أن التفكيـر العقلـي مجـرد انعكاس للأوضاع الاجتماعية، فله كما ذكرنا من قبل أصالته الفردية، وهو كذلك قوة دافعة في تطوُّر المجتمع نفسه؛ لأنه بمعرفة قوانين الحركة الاجتماعية والسيطرة عليهـا يمكـن للإنسان أن يعجل بتقدُّمها.

ولكن المؤلف فصل الزمن عن حركـة الحيـاة العقليـة، وجعل منه عاملاً مطلقًا في توجيهها ودفعها.

وفصل الحياة العقلية عـن واقعهـا الاجتمـاعي فجعـل منها خطًا ناميا لا نتبين لنموه قانونًا ولا نعـرف لمراحلـه ومذاهبه واتجاهاته المختلفة تفسيرا.

وهكذا ينتهي النهج الذي اختاره المؤلف لنفسه في تحليـل التاريخ إلى مذهب يغرق التاريخ في مفاهيم ذهنية غامضـة، ويفرض عليه نتائج مغلوطة، ويقتصر على تقـديم صـورة خارجية جامدة للتاريخ تخفي قوانينه الموضـوعية، وتفشـل في تفسير أحداثه تفسيرا علميا دقيقًا.

على أن الكتاب يحتوي إلى جانب ذلك على كثير من الأخطاء في تفسير بعض الظواهر التاريخية التفصيلية، كتفسيره لظاهرتي الثورة والحرب، وتفرقته بين قوة المال وقوة القتل، وتحليله لطبيعة النازية والفاشية ولطبيعة الرأسمالية والشيوعية والاستعمار إلى غير ذلك؛ مما لا سبيل إلى مناقشته لضيق المقام.

إلا أنه لا يسعني مع اختلافي الكامل مع هذا الكتاب منهجا ومذهبا إلا أن أشيد بما يتميز به مؤلفه الدكتور محمد كامل حسين من اطلاع واسع ونظرة جادة وفكر عميق وحرص على مواصلة رسالته الفكرية في تؤدة وتواضع جديرين بالإعجاب.

دفاع عن حضارة الطين [٢٨]

ما أعنف مخاطرات رجـال الفكـر.. إنهـم لا يلبسـون الأقنعة، ولا يتلفعـون بالأوشـحة، ولا يمتطـون الجيـاد، ولا ينطلقون في الليل إلى شعاب الجبل.

ولكنهم يفعلون شيئًا يشبه هذا أحيانًا، وأحيانًا يفعلون هـذا نفسه.

فمخاطرتهم قد تكون مجرّد فكرة طريفة.. أو تعبير رائق، ولكنها في كثير مـن الأحيـان معـارك إنسـانية شـريفة، قد تقتصر على الصفحات البيضاء، وقد تمتدُّ فتربط الكلمـة المكتوبة بالتراب وحوافر الخيل وعجلات المـدافع؛ وبهـذا يشارك المفكر بدمه في كتابة تاريخ البشرية ودفع تقدُّمها.

والمفكرون نماذج مختلفة..

منهم من يكتفي بالمخاطرة فـي ذاتهـا.. دون أن يكـون وراءها شيء غير متعة المخاطرة.. متعة التعبيـر الرائـع والفكرة الطريفة.. ثم لا شيء!

---

[٢٨] الهدف مايو: سنة ١٩٥٧.

ومنهم من تصبح مخاطرته، عملية تخـلٍ عـن الحيـاة، وخلاص من متعهـا وأعبائهـا، وتسـليم أمـام محاريـب المتصوفين والزهاد..

ومنهم المحلق في السماء يتأمل الزرقة الصافية، ومـنهم القابع المتربص وراء "مترولـيـوزه" علـى أرض أسـبانيا، يشارك في حربها الأهلية..

ومنهم.. ومنهم نماذج مختلفة..

ولكنهم جميعا – أرادوا أم لم يريدوا – يحملـون رسـالة اجتماعية يقفون بها مع عصـرهم الـذي يعيشـون فيـه.. أو يقفون ضده.

والمفكر والأديب قد لا يقول: أنا مع العصر.. أو أنا ضد العصر، ولكن إنتاجه، هو الذي يقول هذا بدلاً منه.

وكل مفكر وأديب كبير يصـوغ عصـره فـي مثـال، في شخصية في علاقة، في نموذج إنساني..

قد يكون هذا النموذج الذي صـاغه لعصـره.. عاشـقًا مغامرا مثل دون جـوان، أو فارسـا بغيـر بطولـة مثـل دون كيشوت، أو مغامرا بنفسه من أجل المعرفة مثل فاوست

أو مترددا مثل هاملت، أو قد يكون مواطنًا عاديـا.. مثلـك ومثلي.

ولكل عصر نموذج إنساني يمثله.. ويعبر عن صـراعه وفلسفته الغالبة.. والمفكرون يختلفون حول هذا النموذج.

وفي عصرنا هذا يسعى كثير من المفكرين إلـى اختيـار النموذج الذي يعبر عن فلسفة هذا العصر.. كما يرونها..

فبعضهم مثلاً يقول: إن عصرنا هذا .. عصر الحضـارة الأوربية.. هو عصر" فاوست"

وبعضهم يقول: بل.. إنه عصر هاملت.

وبين فاوست المغامر من أجل المعرفة، وهاملت المتردد الخائر يقف جيل كامل من ملايين البشر يتساءلون بـدورهم: ولكن لماذا "فاوست".. ولماذا "هاملت" .. لماذا نختـار بـين فاوست وهاملت.. ألا توجد نماذج أخرى لعلها أكثر إشـراقًا وأشدُّ حيوية وأعمق تعبيرا عن حياتنا.

ولم يكن عبثًا اختيار فاوست، ولا اختيار هاملت، ولم يكن عبثًا أيضا هذا الـرفض الـذي يلاقيـه فاوسـت وهاملـت من ملايين البشر، وهو رفض يتمثل في واقع حياتهم اليومية، في أسلوب ممارستهم لقيمهم العادية البسيطة.

فالمسألة .. معركة من معارك الفكر الحديث.. ومخاطرة من مخاطرات مفكريه.. سنحاول أن نتلمسها بأنفسنا..

مع بداية حضارتنا الصناعية تفتحـت عيـون فاوسـت، وكانت مخاطرته الأولى في إنجلترا مع الشـاعر مـارلو.. ثم عاد فقام بمخاطرة أخرى في ألمانيا مع الشـاعر جوتـه. وعلى الرغم من اختلاف النهاية فـي المخـاطرتين.. فـإن فاوست كان يمثل عندهما نموذجا واحدا.

كان يحمل تراثًا مكتنزا من المعرفة.. من الوعي المحيط بكل شيء.. ولكنه كان يتطلع إلى مزيد من المعرفة.. كـان يتطلع إلى سر الأسرار، إلى المعرفة المطلقة.. إلى السـحر والغيب.. ومن أجل هذه المعرفة كان مستعدا أن يبيـع كـل شيء.. حتى روحه، لأي كائن.. حتى الشيطان؛ ولقد كان.

وللمعرفة أبعاد وأعماق؛ فمواقع البلدان معرفة، والخطيئة معرفة، واللاهوت معرفة، وقوانين الملاحة معرفة، والرقص معرفة.

والمعرفة ليست تأملاً أجوف.. بل هي تأمـل وعمـل.. بل هي عمل فتأمل.. ففي البدء كان العمل.. كما يقول جوته.

واندفع فاوست يعمل ويعرف.. بجسده وحسه وعقله، وكانت المعرفة بالنسبة إليه مخاطرة.. مخاطرة فردية.. ولا شيء غير هذا!

وفي أوربا كان الإقطاع ينهار.. ويتحرَّر عبيد الأرض، وتتكوَّن المدن الكبيرة والقوميات الموحدة.

وكان فاوست مندفعا في مخاطرته.. ومعه كل أبناء عصره الذين تحرروا من ربقة الإقطاع.. وعلى رأسهم التاجر الجديد.. ورجل الصناعة. اندفعوا جميعا من أجل العمل والمعرفة.. في مخاطرة حادة يستخدمون فيها كل الوسائل من أجل تحقيق أهدافهم، في الصين تاجروا في الأفيون، وفي الهند حطموا أنوال النسيج، وفي قناة السويس دفنوا آلاف العمال المسخرين تحت التراب الرطب.. وفي أواسط أفريقيا باعوا الخرز الملون بالحرية، وفي كل مكان أخذوا ينتشرون، وينشرون الخراب والإمبراطوريات الواسعة ويجمعون الثراء العريض.. وكانت المعرفة مخاطرتهم الكبرى من أجل الكشف والاستغلال والملكية الفردية على حساب كل القيم القديمة.

كان فاوست فردا.. ممعنًا في فرديتـه.. وكـان تـاجرا في عصره.. لا في مسرحيته، ثم أصبح صـاحب مصـنع، فمصانع، فبنك، ثم انطلق إلى العالم كله يقتسمه بـين أبنائـه وأشقائه وأحفاده وأحفاد أحفاده، ووراء الراية الداميـة رايـة السلب والنهب والاغتصاب، راح يتاجر بالأخلاق والتوابـل والمذاهب واللؤلؤ.. ويرسي دعائم إمبراطوريات شاسعة.

وكان العصر .. عصر مخاطرة.. مخـاطرة فـي الأدب باسـم الرومانطيقيـة.. ومخـاطرة فـي الاقتصـاد باسـم "دعه يعمل.. دعه يمرُّ"، ومخاطرة في الأخلاق باسم النفعيـة وحساب اللذات.. وكان رجالها بيرون وبودلير وسمث وبنتام وستيوارت ميل وغيرهم..

وامتلأ فاوست ثـراء، وتضـخمت أوداجـه بالأسـواق والشركات والاتحادات الاحتكارية.. واقتسم العالم بينه وبـين نفر قليل من المغامرين الأشداء، ثم وقف فاوست في بدايـة القرن العشرين يتأمل وجهه في المرآة.. وارتعـب!.. إنـه لم يعد محتاجا إلى هذا الوجه.. إن وجهه المغـامر أصـبح خطرا يهدد كيانه.. إن المعرفة المتزايدة أصبحت سلاحا يهدد إمبراطوريته بالانكماش والتقلص! ذلك، لأن المعرفة لم تعـد

ملكًا له.. بل أصبحت معرفة عامة للملايين التي استيقظت.. ولم تعد المعرفة مخاطرة.. منذ أن أصبحت ملكًا للناس.. بل أصبحت أداة لتنظيم الحياة ودفعها إلى الأمام.. وفي كل مكان أخذ البشر يتجمعون.. سلاحهم المعرفة والعلم.. ليدافعوا عن حقوقهم إزاء جشع فاوست، ويسعون إلى تقويض إمبراطوريته.

وهكذا أصبحت المعرفة خطرا يهدد البطل القديم ولم يعد من الممكن أن يظل بطلاً فرديا متعاليا في عصر استيقظت فيه الملايين المنتجة، ولم يعد من الممكن أن تظل المعرفة مخاطرة فردية في عصر أصبحت فيه هذه المعرفة ملكًا للملايين وأداة في يدها للتقدُّم.

واحتاج أصحاب الإمبراطوريات والاحتكارات إلى نموذج جديد يقف إلى جانب فاوست في محنته.

كان النظام الاقتصادي قد استهل مرحلة جديدة من الاحتكار.. مرحلة من الأزمات الدورية والحروب الشاملة، وكانت أسواق العالم ومستعمراته قد استكمل تقسيمها بين الاحتكارات الكبيرة.. وأخذ الصراع يشتدُّ ويعنف بين الفئات الوطنية الديمقراطية من شعوبها من جهة والفئات

الرجعية المرتبطة بالاحتكار العالمي مـن جهـة أخـرى.. وكانت النظرة العلمية قد سادت واتسـعت آفاقهـا وشـملت المجتمع نفسه فحددت قوانينه واتجـاه تطـوُره. وتسـلحت الشعوب بهذه النظرة العلمية الغامرة.. في صراعها..

وتواثب المفكـرون الـذين تـنعكس أزمـة الاحتكـار – لا صراع الشعوب – في نفوسهم.. تواثبوا لتقديم حلول.. وانهالت الفلسفات الجديدة التي تسدد كل طعناتها ضد خصـم واحد رئيسي هو "العقل" والمعرفة العلمية..

.. ونشأت البرجسونية والوجودية.. كاتجاهـات مختلفـة لحركة واحدة هي: معاداة النظـرة العلميـة الموضـوعية، وامتدت إلى مختلف ألوان النشاط البشـري كـالفن والعلـم والأدب والسياسة..

ونشأت فـي الأدب والفكـر نمـاذج إنسـانية متعـددة، إلا أن نموذجا قديما استطاع أن يحتضنها جميعا، وأن يعبـر عنها وأن يحقق الهدف منها.. ذلك هو هاملت..

فهاملت المتردد والمتشكك الحائر هو النموذج الذي احتاج إليه النظام الاحتكاري في أزمته.. ليواجه به انتشار المعرفة العلمية.. إنه نموذج مفيد له.. فهـو دعـوة إلـى التشـكك

في العقل.. وفي قيمة العلم، وهو المؤامرة الفلسفية التي تبذر بذور القلق والضيق وفقدان الثقة بين البشر، وهـو التـردد وتعليق الحكم.. وهو التوقف عن القطع برأي فـي شـيء.. وهو أن تنحصر مشاكل البشر في هـذه المسـألة وحـدها "أكون.. أم لا أكون"..

هذا هو هاملت.. أن ينعزل الإنسان عن واقعه المتحرك.. أن يصبح متأملاً أجوف.. متأملاً في مصيره.. دون أن يصل بتأمله إلى قرار قاطع!..

وعندما التقى فاوست بهاملت ارتاح بال النظام الاقتصادي المرتجف.. فمن المعرفة باعتبارها مخـاطرة فرديـة عنـد فاوست.. ومن المعرفة باعتبارها حكما معلقًا عند هاملـت.. يتكوَن مزيج مخدر.. عبأه هذا النظام الاقتصادي في قصص قصيرة ومسرحيات ومقالات وروايـات ومـذاهب فلسـفية، وراح يملأ بها الأسواق.. وارتفعت الأبواق الرسمية تهتـف بالناس "كونوا هامليين أتقياء.. تذرّعـوا بـالقلق والتـردد، وحذار أن تصلوا إلى قرار حاسم، ليكن كـل مـنكم وحـده على قمة مأساته، وأزمته الفردية.. ففي قلب فرديتـه يمكـن خلاصة الوحيد.. أما العلم فبطلان.. بطلان".

وكان من الواضح أن الهاملتية مؤامرة ضـد الحضـارة العلمية، ضد أن يصبح العلم قاعدة صلبة تقف عليها ملايـين البشر.. وتتحرّك منها نحو بناء نظام اقتصـادي واجتمـاعي جديد.. فإن أخوف ما يخاف منه النظام الاحتكاري أن تمتلئ الملايين من البشر إيمانًا بالعلم.. ومعرفة بقوانينـه.. إيمانـًا بأن الحياة يحكمها قـوانين، فللاقتصـاد قوانينـه، ولـلأدب قوانينـــه، وللمجتمـــع قوانينـــه، وللطبيعـــة قوانينهـــا.. وإن في مقدور الإنسان أن يعرف هذه القوانين، وأن يسيطر عليها.. وأن يوجهها لمصلحته.. وأن يحقق لنفسـه بهـذا.. الحرية!

لهذا أراد فلاسفة النظام الاحتكاري أن يسددوا ضـربتهم إلى العلم وأن يشـككوا فـي قيمتـه، سـواء فـي تطبيقـه على الطبيعة أو على المجتمع الإنساني..

ولهذا نرى علم الطبيعة اليوم مسرحا لمعركة فكرية بـين أفكار تسعى إلى إهدار القيمة الموضوعية للقانون العلمـي، أو التشكيك فيها، وأفكار أخرى تؤكد هذه الموضوعية وتفتح آفاقًا أرحب للاستفادة منها وتعميمها .. آفاقًا أرحب للإنسان.. وللتقدُّم..

ولقد انتقلت هذه المعركة إلى قارئنا العربي، ولكن انتقـل فحسب الجانب الذي يشكك في القيمة الموضوعية للعلم، انتقل خلال الكتابين اللذين ترجمتهما مؤسسة فرانكلين الأمريكيـة عن العـام وهمـا "مواقـف حاسـمة فـي تـاريخ العلـم" و"العالم واينشتين"

ولم يلبث الكتاب الثاني من هذين الكتابين أن أصبح سبيلاً لتضليل مفكر مصري شاب هو محيي الدين محمـد فدفعـه إلى أن يقول في مقال له ظهـر أخيـرا فـي مجلـة الآداب البيروتية "مال معظم علماء الطبيعة الحديثين إلـى الاعتقـاد بأنه لا يمكن معرفة حقيقة أي شيء..!"

ثم يقول أيضا استنادا لكتاب مؤسسـة فـرانكلين نفسـه: "إن الطبيعة الكمية تهدم أساسين من أسس العلوم المعروفـة منذ زمن هي "أساس التعليل وأساس التحديـد" ثـم يقـول: "إن العلم يبتعد رويدا رويدا عن الواقع الإنساني (وسـوف) يصبح تطبيقه على واقعنا الأرضي مستحيلاً"، وهذه الأحكام للأسف لا تعتبر خطأ في فهم نتائج العلم الحـديث فحسـب بل تُعتبر تضليلاً وزيفًا.

على أن الأمر لا يقف عند مقال في مجلة، بل ما كتبت هذا منذ البداية إلا ردا على كتاب تفضل مشكورا بإهدائه إلى الكاتب السوري الكبير الأستاذ شاكر مصطفى وعنوانه "حضارة الطين"، والكتاب محاولة جاهدة لتوكيد فشل الحضارة العلمية والعقل البشري..

فحضارتنا فشلت في كل شيء.. لقد فشل العلم، وفشل العقل، وفشل المنطق، وفشلت العقائد، وفشلت القيم.. إنها حضارة قلق.. ومعظم النظريات والقوانين التي طالما أشاد العلماء بصحتها المطلقة قد انهارت في الفترة الأخيرة.. والعلم فشل كذلك كموقف أخلاقي.. وأزمة الحضارة تنعكس في كل شيء؛ فالأدب أدب أسود، وفن التصوير يميل إلى نبذ القواعد، والعلم لم يعد غير مجرد احتمال، والحضارة الحديثة أهملت الإنسان الفرد وعادت إلى الإنسان القطيع، ثم يختتم الأستاذ شاكر مصطفى هذا بقوله "فاوست الذي كان يريد أن يعرف كل شيء بأي ثمن أصبح في ذمة التاريخ.. مات.. أما الإنسان اليوم فهو هاملت، الذي استوت عنده جميع القيم والحدود فما يدري أين الطريق؛ وهنا مأساته الكبرى".

والأستاذ شاكر مصطفى غير منفصل عن المأسـاة فهـو يقول عن نفسه "أمـا أنـا فأعيـاني البحـث عـن نفسـي وعن طريقي.. لقد كنت أعرف أشياء كثيرة وكنت أعـرف لها دربا قبل ما فكرت فيها. وأحسبني أزداد بعدا عن نفسـي وعن طريقي كلما ازددت ركضا وراءها.. وهأنذا أرتجـف خجلاً من جهلي، ولعلي سأظل طويلاً حيث أنا عند مفتـرق السبل، كقول أوديب، أسأل كل عابر من أنت؟ لعلي أعـرف في شفة أحد العابرين من أنا".

إنه هاملتي أصيل!..

على أن الأستاذ شـاكر مصـطفى لا يتشـكك فحسـب في العلم.. بل يتشكك كذلك في التقـدُّم الإنسـاني.. والشـك الأول يفضي إلى الثاني بالطبع.. على أنه يفتح فـي نهايـة كتابه نافذة ضئيلة.. من الأمل.. يقول منها "ولئن لم يكن هذا الكائن الإنساني قد تقدَّم إلى اليوم، فإن في إمكانه دون شـك أن يتقدَّم، وأن ينتصر على حيوانيته، وأن يبرهن أنه إنسان". والأستاذ شاكر مصطفى يعبر في الحقيقة عن موجة فكريـة تعلو وتتعاظم في شرقنا العربي ما أجدرنا أن ننتبه لها دفاعا عن حق شعوبنا في النظرة العلمية الصائبة..

والأستاذ شاكر مصطفى مفكـر عربـي نابـه وكتابـه "حضارة الطين" مرحلة في تاريخه الفكري، مرحلة ما أجدر الأستاذ شاكر مصطفى أن يتجاوزها ويتخطاها إلى مرحلـة جديدة من الإيمان بالعلم.

والواقع أن الملايين البسيطة من الشـعوب ذوي النوايـا الطيبة، يؤمنون بالعلم، ويزداد إيمانهم بالعلم يوما بعد يـوم، يؤكده لهم تمرُسهم بالحياة والإنتاج والكفاح.. فهم يتمرَسـون بالعلم في الحذاء الذي يلبسونه، وفي الدواء الـذي يتعاطـاه مرضاهم، وفي النظام الاجتماعي الذين يكافحون من أجلـه، وفي الرابطة المهنيـة التـي تجمـع مصـالحهم وقلـوبهم، وإن هؤلاء المواطنين من آباء طيبـين وأمهـات طيبـات، من طلبة وعمال وفلاحين ومنتجـين ومفكـرين .. جميعـا يحبون الحياة، ويتفاءلون بالشمس، ويغنـون فـي الظـلام، ويتمتعون بالطعام الجيـد والشـراب الجيـد، ويسـتمرئون الحديث، ويحبون ويكرهون، ويعملون ويبنـون، ويـدركون أن حياتهم متعة وكفاح.. ولا يعنيهم أن تكـون حضـارتهم حضارة طين.. لأن الطين في تجربتهم ينتج أشهى الفاكهـة،

ولهم تراث عزيز يتذكرونـه، وحاضـر مضـيء مليء بالمجاهدة والإنتاج، ولهم مستقبل يبنون جدرانه حجرا حجرا.

وفي سواعدهم وقلوبهم وعقولهم إيمان غـامر بالإنسـان والعلم والتقدُّم..

وإذا لم يكن الحاضر كله لهم.. فـإن المسـتقبل كلـه.. مستقبلهم..

في الحريّةَ

- معنى الحرية.
- معنى الحرية في مجتمعنا الجديد.
- الديمقراطية والماركسية.

معنى الحرية [٢٩]

عندما نختلف اليوم حول معنى من المعاني، لم نعد نجري إلى المعاجم والقواميس نستنجد بها لتضع حـدا لخلافاتنـا.. وإنما ننظر حولنا في الحيـاة الاجتماعيـة المحيطـة بنـا، وفي التاريخ الاجتماعي المنحدر إلينا من مئات السنين.

وعلى ضوء الأوضاع الاجتماعية المختلفة.. وعلى ضوء التطبيق العلمي والتجربة الإنسانية العميقة نختبـر خلافاتنـا ونصل إلى الحقيقة..

الحرية مثلاً: ماذا تعني بالنسبة إليك.. وماذا تعني بالنسبة لمختلف المفكرين في مختلف العصور. لماذا قسـم أرسـطو الناس إلى طبقتين أحرار وعبيد.. الأولى حـرَّة بالطبيعـة، والثانية مستعبدة بالطبيعة، ولماذا قال روسو علـى العكـس من ذلك إن الناس يولدون أحرارا.. ولماذا قامت في عصرنا فلسفة كاملة للحرية هـي الفلسـفة الوجوديـة تنـادي بـأن "وجود الإنسان" هو حريته، وبأن الحرية هي الفعل المطلـق المجرد من كل قيد أو إلزام؟ ولماذا تنعقد المؤتمرات اليـوم

---

[٢٩] روز اليوسف: يوليو سنة ١٩٥٦.

في أوربا لتحديد معنى الحرية؟ وتثـور الخلافـات ويـدور الصراع حول معنى الحرية ومن أجلهـا.. وفـي الأسـبوع الماضي شهدت "روز اليوسف " جانبا من هذا الصراع بـين إحسان وبهاء.. إحسان يرى أن المبادئ قيد علـى الحريـة. وأنه كلما أصبحت المبادئ تهدف إلى مصالح طبقـة أوسـع وأعرض من المجموع كلما ازداد القيد المفروض على حرية الفرد؛ ولهذا فالفرد في الدولة الرأسمالية أكثر حرية من الفرد في الدولة الاشتراكية.. وبهاء يرى على العكس من هذا تماما أن تطوُّر المجتمع إلى الاشتراكية يوسع مـن حريـة هـذا الفرد..

وسرُّ هذه الخلافات جميعا.. أنه لا يوجـد معنـى واحـد للحرية – بل هناك أكثر من معنى، وأن المعنى الذي نـتكلم عنه يختلف بـاختلاف فلسـفتنا وأوضـاعنا الاجتماعيـة – فتعريف أرسطو للحرية مثلاً.. ينبثق من النظام الاجتمـاعي الذي كان يعيش فيه وتعبر عنه فلسفته..

كان المجتمع اليوناني يقوم على التفرقـة بـين الطبقـة المنتجة وهي طبقة العبيد وبين طبقة السادة مالكـة العبيـد، وكان أرسطو – تعبيرا عن هذه الأوضاع الاجتماعية – يرى

أنه من العدل والخير لهذا الإنسان أن يكـون عبـدا، ولهـذا الإنسان الآخر أن يكون مالكًا للعبيد؛ لأن جسد العبد يسـيطر على نفسه.. أما الحرُّ فنفسه تسيطر علـى جسـده.. ولهـذا فمن الخير والعدل أن يخضع العبد لسيده كما يخضع الجسـد للنفس، ولم يكن الأمر مجرَّد مذهب فلسفي ينبع مـن ذهـن أرسطو.. فالمذاهب الفلسفية انعكاس للأوضاع الاجتماعيـة. وكان فهم أرسطو للحرية نابعا من مجتمعه الذي يحتقر العمل اليدوي.. ويجد فيه استعبادا – وكان فهم روسو للحرية كذلك نابعا من أوضاع اجتماعية أخذت تسود أوربا – كان الإقطاع ينهار والنظام الرأسمالي الجديد ينمو – وكان الأتباع وعبيـد الأرض وأصحاب الحرف والتجار يتخذون سبيلهم للسـلطة الجديدة – وكان النظام الرأسمالي الجديد يقوم فـي جـوهره على التنافس الفردي، وعلى حرية العمل؛ ولهذا كان التعبير الفكري عنه تعبيرا يمجد الحرية والانطلاق.. نجد في الأدب اتجاها رومانطيقيا، وفي الأخـلاق اتجاهـا نفعيـا فرديـا. وفي الاقتصاد مبدأ "دعه يفعل دعه يمرُّ"، وفي الفلسفة اتجاها حسيا، وكانت الحرية تعبر عن معنى مجرَّد هـو الـتخلص من القيود.. والاتجاه إلى العمل والإنتاج، وفي نهاية القـرن

التاسع عشر انتقل النظام الرأسمالي إلى مرحلة جديدة من الاحتكار، وتركزت الثروة العالمية في يد حفنة ضئيلة من الرأسماليين، وانعكس هذا في كثير من الأوضاع الاجتماعية والسياسية والثقافية.

وانبثق للحرية معنى جديد.. لم تعد الحرية هي العمل والإنتاج. إنما هي الفعل المطلق مجرد "الفعل" أن تفعل أي شيء دون أن تلتزم بقاعدة أو قانون.. وفي الأدب عبر أندريه جيد عن هذا بمناداته بالفعل العشوائي .. أي "خبط عشواء"، وكانت هذه المعاني جميعا تتفق مع مصلحة الاحتكار الجديد.. كانت الحرية في بداية النظام الرأسمالي دعوة إلى العمل والإنتاج وتخطي العقبات والتخلص من العلاقات الإقطاعية، وبناء المجتمع الجديد.. مجتمع التنافس والصراع الفردي، وفي مرحلة الاحتكار تحوّل معنى الحرية إلى دعوة للتفسخ والتحلل وفقدان الارتباط والاتجاه.. وكان هذا المعنى الجديد للحرية يخدم النظام الاحتكاري – لأنه يسعى إلى تشتيت القوى الاجتماعية التي تحاول القضاء عليه – فلو نجح الوجوديون في أن يجعلوا طائفة كبيرة من الناس تؤمن بهذا المعنى للحرية، وأن يصبحوا

جميعا مثل "ماتيو" أحد أبطال سارتر المشـهورين، لتحللـت الروابط المهنية والأحزاب والهيئات المناضلة.. وفقد النـاس اتجاههم وامتلأت نفوسـهم "باللامبـالاة" وعـدم الاكتـراث والتفسخ والهزيمة.. ولهذا يعتبر هذا المعنى في أساسه معاديا للثورة العالميـة.. الثـورة علـى الاحتكـار والاسـتعمار – وهو معنى سلبي خالص – يعني مجرد التخلص من القيود سواء أكانت طبيعية أم اجتماعية، أخلاقية أم علمية، ولقد ساد هذا المعنى السلبي للحرية في العالم "الحر" حيث يسود فورد، وروكفلر وماكـارثي وغيـرهم مـن رجـالات الاحتكـار وعلى ضوء هذا المعنى السلبي للحريـة يصـبح الحيـوان الضاري أكثر حرية من الإنسان.. ويصبح إنسان الغابة أكثر حرية من الإنسان المتحضر.. وتصـبح الحضـارة قيـودا والتقاليد ورقة التوت التي أخفى بهـا آدم عورتـه حـوائط في وجه الحرية.. ولكن في مواجهة هـذا المعنـى السـلبي للحرية ارتفع معنى آخر ارتفع منذ بداية النظام الرأسـمالي نفسه، ومنذ أن أنقسم المجتمع الجديد إلـى أصـحاب عمـل وعمال إجراء – نما هذا المعنى مع نمـو الطبقـة العاملـة وتعاظم صراعها – وهو معنى جديد للحرية معنى موضوعي

إيجابي.. معنى لا يرى الحرية في أن تتخلص مـن ورقـة التوت أو أن تطلق العنان لغرائزك أو أن تفعل أي شيء دون قيد أو حد..

وإنما يرى الحرية وظيفة نشأت من المجتمـع الإنسـاني نفسه، بدأت مع ورقة التوت، بدأت مع القوانين والالتزامات والقواعد والقيود – يرى أن الحرية بدأت مع الحضارة ونمت وتنمو معها وتزداد عمقًا واتساعا – وبهذا المعنـى لا تعـدُ ورقة التوت أول قيد على حرية الفرد، بل هـي أول تعبيـر عن حريته، وأن كل قيد يوضع على أنانيتنا وجشعنا وجهلنـا وغرائزنا إنما هو مظهر جديـد لحريتنـا.. وإن الأقفـاص الجديدة التي يحيط بها الإنسان الحيوانات الضارية هي قيـود صنعتها غرائز الحيوانات.. ولم تصنعها يدُ الإنسان، وعندما تضع الحيوانات لغرائزها قيودا بأن نستأنسها تبـدأ مرحلـة حقيقية من حريتها – كما تبدأ الغرائز الإنسانية حريتها كذلك عندما تلتزم بالتقاليد وتخضـع لقـيم الجماعـة، وأن الفـرد المنعزل ليس حرا – لأن الحرية مسئولية اجتماعية، والفـرد تزداد حريته بازدياد ارتباطه بمجتمعه وبازديـاد تحضـره وازدياد وعيه.. لأن الإنسان قبل أن يعي – لم يكـن حـرا

إنما بدأت حريته عندما بـدأ وعيـه، عنـدما بـدأ وعيـه بالضرورات الاجتماعية والطبيعية – ولكل شيء في الوجود ضرورات وقوانين.. للمجتمع ضرورات وقوانين.. وللفـرد ضرورات وقـوانين – والطبيعـة ضـرورات وقـوانين – والإنسان الفرد يزداد حرية كلما ازداد معرفة ووعيـا بهـذه الضرورات والقوانين .. عندما اكتشـف النـار لأول مـرة ازدادت حريته.. وعندما صنع الأسـلحة الحديديـة للصـيد ازدادت حريته.. وعندما اكتشف الزراعـة ازدادت حريتـه – وهكذا كلمـا ازداد حظـه مـن المعرفـة ازداد حظـه من الحرية.. مثلاً – إذا ألقينا حجـرا مـن ارتفـاع سـقط إلى الأرض – وهذه ضرورة طبيعية – ضـرورة تفسـرها قوانين الهواء والجاذبية، وعرف الإنسـان قـوانين الهـواء والجاذبية الهواء والجاذبية، وعرف الإنسان قوانين الهـواء والجاذبية واستطاع بهذه المعرفة أن يصنع طائرة لا تسـقط إلى الأرض بل ترتفع إلى السحاب.. وهكذا كانـت معرفتـه سبيلاً للسيطرة على الضرورة وتطوُّرها وتطويرها لصالحه وهذه هي حريته – والحضارة البشرية هـي قصـة تطـوُّر المعرفة الإنسانية، وقصة سيطرة الإنسان على الضرورات،

على الطبيعة وعلى الظلمات. والبحار.. والمسافات الشاسعة والأبعاد الشاهقة.. والأمراض والوحوش والجبال..

وهي قصة سيطرة الإنسان على الضرورات الاجتماعيـة والنفسية. كذلك، سيطرته على نفسه وسيطرته على غرائزه، سيطرته على الظروف الاجتماعية التي يعيش فيها وقدرتـه على تغييرها وتطويرها.. فالانتقال من العبودية إلى الإقطاع ومن الإقطاع إلى الرأسمالية ليس انتقالاً بالصدفة وإنما ثمرة نضالات تسلحت بالوعي والمعرفة، ثمرة مئات الثورات التي قام بها العبيد وقام بها الفلاحون والعمال.. وآلاف البطولات النادرة للمفكرين الثوريين – بفضل هذا كله يتطوَر المجتمـع البشري ويزداد اتساعا وعمقًا.. وتـزداد الإنسـانية رخـاء وعدالة وحرية – واليوم يمارس العالم أجمع مرحلة الثـورة الاشتراكية؛ والاشتراكية هي فهـم علمـي للواقـع وإدراك بأن الطبقة الاحتكارية التي تسيطر اليوم على وسائل الإنتاج تعرقل نمو الحضارة.. وتقف في وجه حرية الإنسان وثقافته وتخفض من مستوى معيشته.. وتستعمر الشـعوب وتـدير الحروب، وتهدر الإنتاج البشري، وتسـعى إلـى الحصـول على أقصى ربح لفئة محدودة من الاحتكاريين على حسـاب

رفاهية شعوب العالم وأمنها وثقافتها.. ولهذا أصبح الواجب التاريخي الذي تكافح من أجله كل الأحزاب التقدُّمية في العالم هو القضاء على طبقة الاحتكاريين، ووضع مصير الحضارة في يد الطبقة المنتجة التي تصنع الحياة الطبقة العاملة – ولقد تحقق هذا اليوم فيما يقرب من ثلث شعوب العالم – تحققت الاشتراكية وتحققت معها الحرية الحقيقية لهذه الشعوب – الحرية الحقيقية التي هي إدراك للضرورات وسيطرة عليها من أجل التقدُّم البشري.. ولكن هل ينطبق هذا على الفرد كذلك.. أوبنهايمر، ومكارثي مثلاً – كلاهما أدرك الضرورة، أوبنهايمر عرف أسرار الطاقة الذرية ولكنه رفض أن تكون أداة لتدمير الحضارة.. ومكارثي وضِعت في يده السلطة التنفيذية فراح يحرق الثقافة ويسجن بناة التقدُّم ودعاة الديمقراطية – أوبنهايمر رجل حرٌ – حرية موضوعية لأنه أدرك الضرورة وأراد أن يتخذها من أجل الإنسان – ومكارثي عبد – لأنه استعبد طاقاته لخدمة فئة محددة من البشر هم رجال الاحتكار الأمريكي لخدمة مصالحهم الاستغلالية ولعرقلة نمو الحياة الإنسانية.

وبذات المقياس – الرجل الذي يلقي بنفسه من أعلى "المجمع" ليس حرا، والمريض – مرضا عقليا ونفسيا ليس حرا تماما.. لأن الحرية ليست مجرد الفعل، مجرد أن تفعل أو لا تفعل كما يزعم الوجوديون – إنما الحرية وعي ونمو وصحة وتقدُّم، وعندما تتعرى كاملاً في الشتاء القارص فليس معنى ذلك أنك حر؛ لأنك معرَّض للإصابة في صدرك إصابة تؤدي إلى موتك – وعندما تلبس ملابسك كاملة وتنزل بها البحر لست حرا ما لم تكن تتفكه؛ لأن ملابسك ستعوق من حركتك وقد يؤدي ذلك إلى غرقك؛ هذا لأن الحرية أدراك ووعي بالضرورة من أجل التقدُّم الإنساني.. ومن الحرية أن تضع الوحوش في أقفاص حديد – ومن الحرية أن تقيد الغرائز وتعزل الخونة والمجرمين – وعندما يقال إن هذه قيود على الحرية يكون الجواب – إن المسألة ليست مسألة قيود – ولكنها مسألة وظيفة القيود. في أمريكا تمتلئ السجون بدعاة الديمقراطية والتقدُّم – وفي الصين تمتلئ السجون بالمخربين من عملاء أمريكا – سجون أمريكا قيود على الحرية – وسجون الصين قيود تنبع منها الحرية – لماذا – لأنه من واجبنا أن نسأل من الذي يقبع

خلف الأسوار – هل هو الوحش المفترس أم بطل من أبطال الكفاح الوطني؛ بهذا ندرك المعنى الموضوعي للحرية، وبهذا لا تتعارض الحرية مع القيود والضرورات بل تنبـع منهـا – فمثلاً – النقابية قيد – والتزام وقواعد ومسئوليات – فهـل أنت حرٌ إذا أصبحت عضوا في نقابتك المهنيـة – أم أنـت أكثر حرية إن فضلت البقاء خارجا عنها – أين تكمن حريتك هنا – الحرية بمعناها السلبي بالمعنى الوجودي تقـول لـك حذار أن تسلم نفسك للقيود والقواعد – أما الحرية بـالمعنى الموضوعي فترى الحرية في صـميم القيـود والقواعـد – ففي ظل النقابية يزداد الفرد تحرُرا فهـو يضـمن حقوقـه المهنية، وهو يرتبط بزمالة جماعية ترفع من روحه المعنوية وتؤازره في كفاحه اليومي – أما الفرد المنعزل فهـو أقـل حرية على خلاف ما يقال .. لأنه أقـل قـدرة علـى إدراك الضرورة والسيطرة عليها واستخدامها في صالحه كإنسان.. إن الفرديـة ليسـت توكيـدا للحريـة، بـل إهـدارا لهـا – فالفوضويون ليسوا أحرارا.. والرجل الوحيد في الصحراء على حد تعبير كودويل – ليس حرا – لأن حريتنـا ظـاهرة اجتماعية تنبثق من القيود والقواعد والالتزامات والواجبـات

التي تحيط بنا – تنبثق من معرفتنا بهـذه القيـود وكفاحنـا من أجل السيطرة عليها وتطويرها لمصـلحتنا الجماعيـة.. والإنسان في المجتمع العبودي أقـل حريـة مـن الإنسـان في المجتمع الإقطاعي أقل حرية من الإنسان فـي المجتمـع الرأسمالي، والإنسان في المجتمع الرأسـمالي أقـل حريـة من الإنسان في المجتمع الاشتراكي – لا لأنه يتمتع بحقـوق اجتماعية أكبر وأعمق كحق العمل والثقافة مثلاً – وإنما لأنه بممارسته لهذه الحقوق إنما يتـاح لـه مزيـد مـن الإدراك والسيطرة والتقدُّم، مزيد من الحريـة، مزيـد مـن التـألق الإنساني ، والانطلاق الخصـب لكافـة طاقـات الإبداعيـة الكامنة، إلا أن ظلالاً سوداء تُلقَى على هذا الفهم الموضوعي للحرية فيتساءل البعض أين حرية تـأليف الأحـزاب مـثلاً في ظل الاشتراكية – في الصين الشعبية أحزاب رأسـمالية تعبر عن مصالح طبقية وعندما تزول هذه المصالح بتطـوُّر المجتمع وتقدُّمه ستزول الحاجة إلى الأحزاب التـي تمثلهـا. ولن يكون انعدام الأحزاب الرأسمالية قيدا يفرضـه المبـدأ الاشتراكي، وإنما هي ظاهرة اجتماعية طبيعية لانعدام الطبقة الرأسمالية، وعندما يسعى أحد لإقامة أحزاب رأسمالية فهـو

بالتالي يسعى إلى إعادة النظام الرأسمالي وعرقلة التطوُّر الاجتماعي، وهي محاولة ضد الحرية وإن تسمت باسمها - والحرية الشخصية في المجتمع الاشتراكي أكثر إشراقًا وتألقًا منها في المجتمع الرأسمالي - ففي المجتمع الاشتراكي تزول كافة العقبات التي تقف أمام الشخصية - أمام نموها وتطوُّرها، فالفرد يمارس العمل الذي يتفق تماما مع ميوله - ويتزوَّج المرأة التي يحبها ويبلغ من الثقافة الحد الذي تتيحه له كفاءته ويطور كافة الملكات الكامنة في نفسه - وهو بهذا يتفجر حيوية وإنسانية ووعيا، وعلى العكس من ذلك تماما في المجتمع الرأسمالي الاحتكاري؛ فالنظام الاحتكاري يسعى إلى الحصول على أقصى ربح ممكن.. وبهذا الهدف يتحقق مصير كل شيء؛ مصير الثقافة والتعليم والفن والحريات العامة والخاصة - فهي جميعا تخضع لتحقيق هذا الهدف وتتفق مع مصالحه وحدود ميزانيته، وبهذا الهدف كذلك يتحدد مصيري ومصيرك - فاليوم تلبس حلة زرقاء وتعمل في المصنع، وغدا تخلع الحلة الزرقاء وتلبس حلة صفراء لتحارب ضد الشعوب في الجزائر أو في كينيا أو في قبرص، وبعد غد تعود عاريا مجهدا تبحث بلا جدوى

عن عمل؛ فأين حريتك في هذا كله – أين حرية الجندي الفرنسي في قتل المواطن الجزائري، إنه يحمل السلاح ويحدد الهدف ويضغط على الزناد – ولكن أهذه هي حريته؟! حريتنا الإنسانية جميعا. أم هي عبودية لمصلحة فئة من المحتكرين الذين يريدون أن يحتفظوا بالجزائر مستعمرة لهم، فيسوقون الملايين من أبناء الشعب الفرنسي والملايين من ميزانيته وثمرة إنتاجه لتشن حرب إبادة قذرة ضد شعب الجزائر الذي يكافح من أجل استقلال بلاده – إن معنى الحرية يكمن في فهمنا لتاريخنا الإنساني – إن حرية الجندي الفرنسي تنبع من إدراكه لقضية فرنسا ولقضية السلام العالمي ولقضية مستوى معيشة الشعب الفرنسي وحق الشعب الجزائري في الاستقلال ولإدراكه للأزمة الطاحنة للاقتصاد الرأسمالي، إن حريته تنبع من كيانه كله عندما يدرك هذه الحقائق جميعا وعندما يهتف مع شعوب العالم الواعية المدركة – لا – لن نحارب الجزائريين، وعندما يقف مع شعوب العالم من أجل تقدُّم البشرية ومن أجل سلامتها؛ ومن هنا ينبع المعنى الحقيقي لحريته – ولهذا كانت إزاحة

الأكاذيب عن وجه الحرية – كما يقول جارودي – هي إحدى واجبات الكفاح من أجل السلام.

معنى الحرية في مجتمعنا الجديد [٣٠]

ما تزال الإنسانية تختلف حول معـاني كلمـات بسـيطة للغاية، ولا يقف الخلاف عند حدود الصدام اللغـوي، وإنمـا ينتقل إلى صدام المـدارس الفكريـة والـنظم الاجتماعيـة بل والصدام المسلح كذلك؛ ذلك أن الخلاف في الحقيقة لـيس خلافًا لغويا تحسمه المعاجم، وإنما هو خلاف في فلسفة الحياة نفسها، خلاف في تفسير التاريخ.

والحرية كلمة بسيطة للغاية، حبيبة للغاية، يتنفسها الإنسان كل يوم، وفي كل بقعة من بقـاع الأرض وفـي أي وضـع من أوضاع الحياة، وما أشدَ الخلاف وأحدَ الصـدام حولهـا، فعلى جانبي المتاريس الفكرية والاجتماعية والعسكرية، يرتفع شعارها. ولكن .. مع أي جانب من الجانبين تقـف الحريـة بحق؟! وما هي حقيقة الحرية؟ هل الحريـة هـي المنافسـة الحرّة في النظـام الرأسـمالي، أم الحريـة هـي التوجيـه الاقتصادي في النظام الاشتراكي؟ هل الحرية اختيار مطلـق من أي قيد، وانفصال كامل عن قيم الجماعـة.. كمـا يقـوم

---

[٣٠] الهلال: يوليو سنة ١٩٦٤.

بعض الوجوديين، أم هي اتصال ومسئولية اجتماعيـة؟ هـل كان حي بن يقظان وربنسون كروزو أكثـر حريـة وهمـا متوحدان في جزيرتيهما، أم اكتسبا مزيدا من الحرية بلقـاء سلامان وأبسال وجمعه ومجتمع الجماعة؟

ما معنى الحرية؟

هل لها معنى ثابت محدد، أم هي مفهوم عام تتغير دلالته باختلاف الظروف التاريخية والاجتماعية؟!

ما أحوجنا إلى الإجابة عن هذه الأسئلة، فنحن في مرحلة انطلاقنا أشدُّ ما نكون حاجة إلى شحذ أسلحتنا الفكرية..

والحرية من أخطر هذه الأسلحة.

إن الحرية في الميثاق محور لأبوابه جميعا لا مجرد باب من أبوابه العشرة، وهي في مجتمعنا الجديد، ليسـت مجـرد قيمة معنوية، وإنما هي قيمة مادية وعملية كـذلك.. تتـدفق بالحرارة والحيوية والحماس والوعي في مختلـف مرافـق الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية على السواء.

على أن كثيرا من المواطنين ما زالوا يفتقـدون المعنـى الحقيقي للحريـة، ويتعلقـون بمفهـوم ليبرالـي لا يتفـق مع ملابساتنا الثورية الجديدة، وفضلاً عن ذلك فإن أسـواق

الكتب تزخر بعديد من الكتب التي تقيم تناقضـا بـين بنـاء الاشتراكية والاستمتاع بالحرية، بـين التحـرُّر الاقتصـادي والتحرُّر الاجتماعي والسياسي، بل ما أكثر الكتب التي تروج للمفاهيم الوجودية عن الحرية، باعتبارهـا الفعـل المنعتـق من كل قيد، وما أكثر الكتب كذلك التـي تـروج للمفهـوم الليبرالي للحرية، حرية المجتمعات الرأسمالية، ولعل الميثاق أن يكون أنضج ما كُتِب حتى الآن عـن المفهـوم العلمـي الصحيح للحرية.

إلا أن الحرية في بلادنا معركة بغير شك. معركة فكريـة من أجل إشاعة مفهومها العلمي بين المواطنين جميعا وهـي عملية من أجل حسـن تطبيـق روح الميثـاق وممارسـته وتطويره، في مختلف المجـالات السياسـية والاقتصـادية والاجتماعية والثقافية جميعا.

إن الحرية مفهوم اجتمـاعي تختلـف دلالتـه ووظيفتـه باختلاف الملابسات التاريخية والاجتماعية.. فالحرية في ظل المجتمع العبودي، غير الحرية في ظل النظام الإقطاعية، غير الحرية في النظام الرأسمالي، غيـر الحريـة فـي النظـام الاشتراكي، غير الحرية عندما تزول النظم السياسية وتختفي

الدولة وتقوم حكومة الأشياء، ويتحقق أرقى وأرفع مسـتوى للحرية الإنسانية.

ولعل من أنضج التعاريف القديمة للحرية تعريف فيلسوفنا العربي العظيم ابن رشد، الذي استطاع أن يتبين فيها لقاء بين ضرورتين، ضرورة إنسانية وضـرورة طبيعيـة، وكـذلك تعريف الفيلسوف العظيم الهولندي اسـبينوزا الـذي وقـف على نفس أرضية ابن رشد تقريبا. إلا أن تعريـف هيجـل للحرية كان هو بغير شك أنضج وأرقى التعريفات جميعـا، وكان أساسا لمفهومها العلمي الصحيح..

يعرف هيجل الحرية بأنهـا معرفـة الضـرورة، حقًـا أن معرفة الضرورة والسيطرة عليهـا وتوجيههـا لصـالح الإنسان هو جوهر الحرية، والضرورة إما ضرورة طبيعيـة أو اجتماعية أو نفسية، فالجاذبية الأرضية مـثلاً ضـرورة طبيعية؛ ولهذا فإن معرفتنـا بقوانينهـا وسـيطرتنا عليهـا، هو جوهر تحرُّرنا منها، إن الطـائرة والصـاروخ والقمـر الصناعي تعدُّ تعبيرا رائعا عن حرية الإنسان، عن سـيطرته على الضرورة الطبيعية وتوجيهها. والثـورات الاجتماعيـة وإنجازها لتغيرات حاسمة فـي الـنظم الاجتماعيـة تعنـي

في جوهرها سيطرة الإنسان علـى الضـرورة الاجتماعيـة وتوجيهها لصالحه؛ ولهذا فهي تعبير عن الحرية.. وهكذا.

وفي كل مرحلة من مراحل التاريخ ضـرورة اجتماعيـة معينة، والضرورة الاجتماعية فـي مجتمـع العبيـد غيـر الضرورة فيما تلاه من مجتمعات ونظم؛ ولهذا اختلاف مفهوم الحرية كما ذكرنا، باختلاف النظم الاجتماعية.

كانت الحرية في العصر العبودي هي أساسا حرية السادة، حرية مالكي العبيد، وكانت الحرية تتسع لك بمقـدار اتسـاع ملكيتك للعبيد..

وكانت الحرية في النظم الإقطاعية محدودة بهذه الـنظم، وفي منطلق النظام الرأسمالي، منطلق الثـورة البرجوازيـة، كان شعار "دعه يعمل، دعه يمرُّ" هو جوهر الثورة والنظـام الجديد، كانت الضرورة الاجتماعية هـي تغييـر علاقـات الإقطاع ونظام الريع إلى علاقات إنتـاج رأسـمالي وعمـل مأجور، وكانت حرية العمل والملكية الفردية حرية السـوق، حرية المنافسة، هي الوسائل الأولـى الأساسـية للسـيطرة على هذه الضرورة ثم تحوّلت النظم الرأسمالية من المنافسة الحرّة إلى الاحتكار والاستعمار والحروب الشاملة، وبلغـت

في بعض البلاد إلى حد الإلغاء السافر أو المقنع للحرية التي بدأت بها هذه النظم انطلاقها.

وبنضج الأفكار الاشتراكية أخذ ينضج المفهـوم الجديـد للحرية، النابع من الضرورة الاجتماعية الجديدة، ضـرورة إلغاء الاحتكار والاستغلال وبناء مجتمع بشري خالٍ منهمـا؛ ولهذا كان التوجيه الاقتصادي والتأميم والملكية العامة لوسائل الإنتاج في المجتمع الاشتراكي بعدا جديدا من أبعاد الحريـة، يتيح لها مضمونًا أكثر رقيا ونضجا.

ولقد صاحب هذه المفاهيم المختلفة أشكال سياسية كـذلك، فلكل نظام من نظم المجتمع ولكل مفهوم من مفاهيم الحرية، أشكالها لديمقراطية المعبرة عنها، والملائمة لها والمحـدودة بحدودها.

الحرية في إنجلترا مثلاً.. إنهـا فـي جوهرهـا حريـة الاحتكارات البريطانية في السـيطرة والـربح والاسـتغلال على حساب المستعمرات البريطانية الباقية، والفئات الكادحة من الشعب البريطاني. حقًا، هناك حرية تعبير، حرية تكوين أحزاب من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، حرية أن تقـول وأن تفعل في هايدبارك ما تشاء، وهناك بغير شك ضـمانات

دستورية وديمقراطية طيبـة اسـتطاع الشـعب البريطـاني أن ينتزعها بكفاحه الطويل، ولكـن رغـم هـذه الأشـكال الديمقراطية، فإن المضمون الجوهري للحرية في بريطانيـا هو حرية المالكين، حرية أصحاب رءوس الأموال، وبتعبير آخر، من يسيطر على الضرورة الاجتماعية في إنجلترا هل الشعب العامل، أم الأرستقراطية المالكة؟

لا شك أن الشعب العامل لا يتبقى له غير الفتات ، وهـو وإن كان فتاتًا وفيرا أحيانًا فهو فتات، أما ثمرات العمل الذي تنجزه شعوب المستعمرات البريطانية والشـعب البريطـاني ففي جيوب هذه الأرستقراطية المالكة أساسـا؛ وعلـى هـذا فالحرية هناك برغم كل تشكيلاتها وضماناتها هي في الجوهر حرية النهب والاستغلال والاستعمار.

وفي بلادنا..

أي الوضعين أكثر حرية، مصر قبل ثورة ٢٣ يوليو ٥٢ أم مصر بعدها؟!

في مصر قبل ١٩٥٢ كانت هنـاك أحـزاب، ومعـارك دستورية، وبرلمان وانتخاب ووزارات تقوم وأخرى تقعـد،

وجرائد ومجلات مملوكة للأحزاب أو للأفـراد، ومعارضـة برلمانية و .. و .. و .

وفي مصر الثورة ليست ثمة أحزاب ولا صراع حزبـي، ليس ثمة معارضة برلمانية بالمعنى التقليدي ولا ملكية فردية للجرائد والمجلات.. إلخ. إلخ. فأي الوضعين أكثر حرية؟

لا شك أنه رغم النشاط الديمقراطي المجيـد، والمكاسـب الدستورية والديمقراطية التي كان ينتزعها الشـعب انتزاعـا في مصر ما قبل الثورة فإن مضمون الحرية في ذلك الوقت كان يعني في جوهره حريـة الرجعيـة والإقطـاع وكبـار الرأسماليين والاستعمار، لم تكن البرلمانـات تمثـل الإرادة الحقيقية للشعب، رغم ما كان يحيط بها من كفـاح شـعبي، ولم تكن تمثل سيطرة الشعب على الضـرورة الاجتماعيـة في البلاد.. وكانت السيطرة على مقدَرات الحياة في بلادنـا في أيدي الرجعيين والاستغلاليين والاستعماريين؛ ولهذا كانت الحرية أساسا هي حريتهم لا حريـة الشـعب، بـرغم كـل المظاهر والأشكال الخارجية.

وعند قيام ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ تحققت أسـس أرقـى للحرية، وإن لم تتضح مظاهرها وأشكالها منذ البداية.

إن انتقال السلطة فـي مصـر يـوم ٢٣ يوليـو ١٩٥٢ من أيدي الرجعية والاستعمار، إلى الأيدي الوطنيـة، يعـدُّ في ذاته تغييرا في المضمون العـام للحريـة فـي مصـر، وبانتقال العمل الثوري في بلادنا من مرحلة الثورة الوطنيـة إلى مرحلة الثورة الاجتماعية، من التغيير الثوري الذي يبـدأ بجهاز الدولة إلى التغيير الثوري في العلاقـات الاقتصـادية والاجتماعية نفسها، من التغيير الذي يحققه في البداية الجيش بقيادة الضباط الأحرار، إلى التغيير الجذري الـذي يشـارك معهم فيه الملايين من العمال والفلاحين والمثقفين الثـوريين، من الانتقال من سلطة مجلس الثورة إلى سلطة الشعب العامل في مختلف القيادات والمجالس المحلية والشـعبية والإداريـة والإنتاجية والتشريعية، وإلى نسبة العمال والفلاحين المقررة في مجلس الأمة والمجالس الشـعبية، ومجـالس الإنتـاج، من سيادة الملكية الخاصة إلى ملكية الشعب لوسائل الإنتـاج من مصر الوطنية إلى مصر الاشتراكية، يتطوَّر كذلك مفهوم الحرية ويتخذ أبعادا وأعماقًا أخصب وأرحب، رغم غيـاب كثير من الأشكال الديمقراطيـة التقليديـة، التـي عرفتهـا المجتمعات الرأسمالية وعرفتها مصر ما قبل الثورة.

إن إجراءات يوليو الثورية عام ١٩٦١ وما تلاها كانـت أسسا راسخة لمضمون جديد للحرية، وما كان تحويل مجرى النيل إلا تجسيدا ماديا لهذا المضمون الثوري الجديد للحرية. لم يكن مجرد تحويل لمجرى نهر، لم يكن مجـرد معرفـة لقوانين الحركة والبناء والتحويل، بل كان فضلاً عـن هـذا توجيها لهذه المعرفة لخدمة الإنسان؛ هذا هو المعنى الثوري لإجراءات التأميم ولتحويل مجرى النيـل، وللتقـدُّم العلمـي والتكنولوجي في بلادنا، ولإطلاقنـا للصـاروخ والأقمـار الصناعية، إنها جميعا تجسيد للمعنى الجديد للحرية المسيطرة على القانون الاجتماعي والطبيعي وتوجيهه لصالح الإنسـان العربي، والتقدُّم الإنساني.

وكما تختلف الضرورة الاجتماعية من مجتمع إلى مجتمع ومن ثورة إلى ثورة، تختلف كذلك أشكال تحقيـق الحريـة، التي هي سيطرة على هذه الضرورة.

فإذا كانت الحرية في المجتمع الرأسمالي تتخذ شكل تعدُّد الأحزاب، والجمعيات التأسيسية، والمعارضـة البرلمانيـة، والصحافة الفردية. إلخ إلخ.. فإن ذلـك ينبـع بغيـر شـك من تعدُّد الطبقات الاجتماعية، ويعبر عن صـراع السـلطة

فيما بينها، وعلى ذلك فإن هذا الشكل قد لا يصلح تعبيرا للحرية في مجتمع اشتراكي ذابت فيه الطبقات إلى شعب عامل موحد الإرادة والمصلحة، أو في طريقه إلى هذا. بل قد تكون الدعوة إلى تعدُّد الأحزاب وتنظيم المعارضة، إلخ.. دعوة في الحقيقة إلى إعادة إحياء الطبقات المصفاة وتسليحها تسليحا تنظيميا وسياسيا، تمهيدا لإحيائها اقتصادية كذلك، وهكذا تصبح هذه الدعوة، دعوة إلى الثورة المضادة، دعوة مناقضة للحرية وإن تزيت بزي الحرية.

عندما انتصرت الثورة الجزائرية، قامت دعوتان إلى الحرية، دعوة إلى الحريات الليبرالية، حرية تكوين الأحزاب، والمعارضة المنظمة و . و . و وكان يتزعم هذه الدعوة عباس فرحات، وكانت هناك دعوة أخرى يتزعمها بن بيللا، وكانت تدعو إلى التنظيم الثوري الواحد لقوى الثورة الجزائرية لوحدة كل القوى الاشتراكية في جبهة التحرير. فأي الدعوتين هي دعوة الحرية حقًا!؟

إنها دعوة بن بيللا بغير شك؛ ذلك لأن الدعوة إلى الحرية الليبرالية في الجزائر كانت تعني تعبئة وتنظيم كل القوى الاجتماعية الرجعية والعملية إلى جانب تفتيت القوى الثورية

وتشتيت طاقاتها. وكان هذا يعني بالدقة التمهيد لصراع طبقي حاد غير موجـه يمكـن أن يعرقـل البنـاء الاشـتراكي.. إن لم يشل الثورة الجزائرية نفسها وينتكس بها.

إن الملابسات الخاصة بالثورة الجزائريـة، قـد حـددت لها هذا الطريق الخاص الذي أكده ودعمه المؤتمر الأخيـر لجبهة التحرير.. طريق وحدة كل القوى الثورية في إطـار جبهة التحرير، هذا هو طريق بناء الاشتراكية هنـاك وهـو طريق الحرية الحقة للشعب العربي في الجزائر.

***

وفي بلادنا..

هناك شكلان من أشكال الحياة البرلمانية، هنـاك الشـكل التقليدي، الانتخابات العامة المباشرة، من غير قيـد طبقـي، اللهم إلا قيد السن والنصاب المالي، وهناك الشـكل الجديـد المقيد بنسبة معينة للعمال والفلاحين هـي نصـف المقاعـد على الأقل؛ فأي الشكلين أكثر تعبيـرا عـن إرادة الشـعب، وأرقى تجسيدا للحرية؟! إنه بغير شك الشكل الجديـد رغـم قيود النسبة، بل بفضل قيود النسبة!

وهكذا ينبغي أن نفهم الحرية ونمارسها ونطورها.

ولكن هناك من الكتاب من يصدر فهمهم للحرية في بلادنا وتقديرهم لها عن رؤية عاطفية ليبرالية خالصة.

إن الدعوة إلى تعدُّد الأحزاب الاجتماعية، أو إلى تنظيم المعارضة البرلمانية، واستقلالية الصحافة عن التنظيم السياسي، إنما هي دعاوى ليبرالية حقًا، لا تتبين الظروف الموضوعية الخالصة التي تمرُّ بها بلادنا. إنها دعوة في الحقيقة إلى إعادة تنظيم الطبقات الاجتماعية تنظيما سياسيا وفكريا رغم تصفية مصالحها الاقتصادية، إنها دعوة في الحقيقة إلى الثورة المضادة مهما اتسم قائلها بالإخلاص والأمانة العقلية والجدية وحسن النية.

إن طريق الحرية في بلادنا ليس طريق البرلمانية الليبرالية، ليس طريق تعدد الأحزاب، وإنما هو طريق التحالف الثوري لقوى الشعب العامل والتنظيم الثوري القائد، إنه طريق البرلمان الشعبي والمجالس الشعبية، طريق أغلبية العمال والفلاحين، طريق القيادة الجماعية والرقابة الشعبية، طريق النقد والنقد الذاتي، طريق سيطرة الشعب الواعية على قوانين حياته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ومشاركته الفعالة في توجيهها، طريق التنمية الاقتصادية

إلى غير حد، طريق تخطي معدلات الإنتاج بالوعي والحماس، طريق المبادرة الخلاقة في مجالات الإنتاج والثقافة والخدمة العامة والبناء .

وهذا الطريق – كما ذكرت في البداية – معركة!

إن مفهوم الحرية بين الجماهير مازال غامضا تشيع منه بقايا ليبرالية. أن قيم الحرية في الميثاق ما تزال – في كثير من المجالات – شعارات أكثر منها حقائق حية. وما تزال العادات القديمة وروح الفردية والأجهزة البيروقراطية والسلبية حوائط عالية في وجه القيم الجديدة.

إنها معركة ينمو خلالها وبفضلها التعاون والاندماج الثوري بين كل القوى التقدُمية البانية في بلادنا، في إطار الاتحاد الاشتراكي وفي تنظيمه الطليعي، كما ينمو خلالها وبفضلها مضمون الحرية نفسها ويرقى إلى غير حد.

إن المفهوم الثوري للحرية ينبغي أن يشيع وينطلق في المصنع والحقل والمؤسسة الاقتصادية والجمعية التعاونية والمدرسة ودور الثقافة ومعاهد التعليم..

فهذا هو المعنى العميق لمرحلة الانطلاق.

وهذا هو المعنى الذي نحتفل به في أعياد ثـورة يوليـو المجيدة.

الديمقراطية والماركسية [٣١]

ما أكثر الحديث هذه الأيام عن أزمة الديمقراطية في العالم أجمع، بمختلف نظمه الاجتماعية ومذاهبه الفكرية؛ فهناك الأزمة التقليدية الديمقراطية في النظم الرأسمالية، وهناك أزمة الحرية عامة في البلاد التي لا تزال رازحة تحت نير الاستعمار بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، وهناك أزمة الديمقراطية المتخلفة عن فترة عبادة الفرد في النظم الاشتراكية وما تثيره من خلافات بين بعض البلاد الاشتراكية، وهناك البحث عن أشكال جديدة ملائمة الديمقراطية في الدول الحديثة التحرُّر..

وتكاد الديمقراطية أن تكون المعركة الأساسية اليوم في مجال الفكر والتطبيق العملي بين النظم الاجتماعية والأوضاع السياسية المختلفة وليس هذا غريبا في عالم يحتدم بالتغيرات العميقة الحادة، وتشارك فيه لأول مرَّة الملايين من البشر مشاركة واعية مريدة في اختيار مصيرها وصناعته.

---

[٣١] الهلال : يونيو سنة ١٩٦٥.

ولكن ما أكثر ما تزيف معركة الديمقراطيـة، وتطمـس معالمها الحقيقية.

إن النظم الرأسمالية مثلاً تتسمى باسم النظم الديمقراطيـة وتُسمي عالمها بالعالم الحر، وهي بنظامها الاستغلالي أبعـدُ ما تكون عن الديمقراطية، وهي بنظامها الاستعماري أعـدى أعداء الحرية والديمقراطية والإنسانية عامة..

ولهذا تخوض هذه النظم الرأسمالية معركتها الفكرية حول الديمقراطية بطريقة شكلية للغايـة، إنهـا تنـاقش الشـكل الديمقراطي فحسب وتـرفض الاعتـراف بـأي مضـمون اجتماعي لها وتنجح للأسف في تضليل كثير مـن البسـطاء بمنطقها القاصر المزيف.

والحقيقة أن الديمقراطية ليست قضية حزب أو حـزبين، ليست قضية معارضة برلمانية أو انعدام هـذه المعارضـة، ليست قضية صحافة حرة أم صحافة موجهـة، وأنهـا هـي في المحل الأول شكل من أشكال التنظيم السياسي للمجتمـع يخدم أهدافًا ومصالح معينة.

ولهذا فالقضية دائما هي أي الأهداف والمصالح تخـدمها هذه الديمقراطية أو تلك بصرف النظر عن الشكل الذي تتخذه لخدمة هذه الأهداف والمصالح.

والحقيقة أن النظرية الماركسية هي أنضـج النظريـات وأعمقها وأصرحها كذلك في فهم الديمقراطية وتقييمها. إنهـا النظرية الوحيدة التي تعترف بالأساس الاجتمـاعي الطبقـي للديمقراطية، وتحدد السبيل العملي لتـوفير أرقـى مسـتوى من الديمقراطية للمجتمع البشري.

ومهما اختلفت الآراء حول التطبيق الديمقراطي في البلدان الاشتراكية وحول مفهوم دكتاتورية البروليتاريا فإن النظرية الماركسية للديمقراطية، تكاد تكون النظرية العلميـة المسـلم بها عند المناضلين في جميع أنحاء العـالم علـى اخـتلاف تجاربهم الاجتماعية، بل وعلى اختلاف مواقفهم من النظرية الماركسية نفسها!

والنظرية الماركسية للديمقراطية هي في الحقيقـة تعمـيم علمي لتجربة المجتمع البشري عبر تاريخه الطويـل، وهـو يتمرَّس بأنماط متنوعة من علاقات الإنتاج، وأشكال الحكم..

إن الماركسية تؤكد منذ البداية أن الديمقراطية ليست مفهوما مجرّدا، متعاليا، فليس ثمة ما يسمى بالديمقراطية المطلقة، أو بمجرد الديمقراطية، فكل ديمقراطية هي ديمقراطية مشروطة بشروط تاريخية وطبقية معينة. كل ديمقراطية هي ديمقراطية طبقة من الطبقات، أو مجموعة من الطبقات المتحالفة. وكل ديمقراطية هي بالضرورة ذات طابع مزدوج، إنها ديمقراطية لهذه الطبقة أو تلك الطبقات وهي في الوقت نفسه دكتاتورية ضد طبقة أو طبقات أخرى معينة.

إن الديمقراطية كما تقول الماركسية هي الشكل السياسي للدولة، وهي كالدولة سواء بسواءٍ جزء من البناء العلوي للمجتمع، الذي يعكس ويعبر ويخدم علاقات الإنتاج السائدة في هذا المجتمع؛ ولهذا فتؤرخ الماركسية نشأة الديمقراطية بنشأة المجتمع الطبقي، بنشأة الدولة التي قامت لحماية الملكية الفردية، النظام الطبقي الجديد.

أما قبل ذلك، فكانت هناك الديمقراطية البدائية، الخالية من المضمون السياسي، والتي كانت نوعا من التنظيم الإداري للعمل الاجتماعي، تشارك فيه المجموعة البشرية

مشاركة جماعية، ولا ينجم عنه أي شكل من أشكال السلطة المركزية العليا، أو القهر الاجتماعي لصالح فئة من الفئات.

وبنشأة الملكية الفردية، وانقسام المجتمع إلى طبقات، نشأت الدولة كما ذكرنا، ونشأت معها الديمقراطية كشكل سياسي لها يعبر عن علاقات الإنتاج السائدة هكذا كانت الديمقراطية في العصر اليوناني العبودي، ديمقراطية لمالكي العبيد ودكتاتورية ضد هؤلاء العبيد، وهكذا كانت الديمقراطية كذلك خلال العصور الوسطى خلال سيادة النظم الإقطاعية، ديمقراطية لكبار ملاك الأراضي الإقطاعي، دكتاتورية ضد الأتباع من عبيد الأرض.

وعلى الرغم مما تطنطن به الثورة البرجوازية من شعارات الحرية والإخاء والمساواة، ورغم شعارات "دعه يعمل، دعه يمرُّ" في الاقتصاد، ورغم الأشكال المختلفة للحياة النيابية، والاقتراع العام والصحافة الحرَة، وتعدُّد الأحزاب، والمعارضة البرلمانية، فإن الديمقراطية البرجوازية، هي الشكل السياسي لدولة البرجوازية، وهي الوجه الآخر لدكتاتوريتها الطبقية؛ إنها ديمقراطية للأقلية

البرجوازية الغنية، ودكتاتورية ضد أكثرية من الشعب العامل الفقير.

وليست عملية الانتخابات التي تتمُّ مرَّة كل بضعة أعـوام – علـى حـد تعبيـر مـاركس – إلا وسـيلة يسـمح بها البرجوازيون للجماهير التي يستغلونها أن تقرر من سوف يذهب إلى البرلمان من هؤلاء البرجوازيين لتمثيلهم وسحقهم!

على أن البرلمانات البرجوازية ليست إلا أماكن للثرثـرة، وخداع الجماهير، أما العمل الأساسي للدولة البرجوازية فإنه يتمُّ وينفذ في مجالس إدارة الشركات الكبرى، وفـي هيئـات أركان الحرب، وفي أجهزة الدولة التي يسيطر عليها ممثلـو الطبقة السائدة.

ورغم هذا فإن الماركسية، لا تقلل مـن أهميـة النضـال البرلماني، بل تجد فيه في السنوات الأخيرة – نتيجة لتغيـر علاقات القوى العالمية – إمكانية للانتقـال السـلمي وإلـى الاشتراكية.

فإذا انتقلنا إلى الديمقراطية الاشتراكية وجدنا كذلك أنهـا تقوم على أساس طبقي محدد، كما تقـوم كـذلك علـى ذات

الطابع المزدوج، أنها ديمقراطية للأغلبية الساحقة من الشعب العامل، ولكنها كذلك دكتاتورية ضد الأقلية المستغلة.

فكما كان للبرجوازية دولة للقهر والإكراه الطبقي لتحقيق مصالحها، فكذلك البروليتاريا، لا بد من جهاز دولـة للقهـر والإكراه الطبقي لتحقيق مصالحها؛ هذه هـي ديمقراطيتهـا، وهذه هي دكتاتوريتها كذلك.

وإذا كان للبرجوازية دولة للقهر والإكراه الطبقي والقهري لدولتها، وتزعم لنفسها ديمقراطية لمجمـوع الشـعب، فـإن البروليتاريا على لسان نظريتها الماركسية تصرح بالطـابع الدكتاتوري لدولتها الجديدة، إن دكتاتورية البروليتاريا هـي دولة الطبقة العاملة لتحقيق أهدافها التاريخية، وهي الشـكل الديمقراطي المعبر عن سيادة هذه الطبقة.

على أن الطبقة العاملة وهي تقيم دكتاتوريتها هذه، فإنهـا تقيمها بصفة مؤقتة بقصد الإجهاز أولاً على بقايا دكتاتوريـة البرجوازية، والقضاء ثانيا على علاقات الإنتاج الاسـتغلالية وإقامة علاقات إنتاج اشتراكية جديدة؛ وهـي بهـذا تقضـي على الأسس المادية لكل دكتاتورية ولكل ديمقراطية، وبهـذا كذلك تقضي على الأسس المادية للشكل السياسي للدولة.

وهناك من الفوضويين ممن يختلفون مع الماركسية في إقامتها لجهاز جديد للقهر الطبقي هي دكتاتورية البروليتاريا، ويرون الاكتفاء بتحطيم جهاز الدولة البرجوازية فحسب، دون إقامة جهاز دولة آخر بدلاً منه، والماركسية تتفق مع هذا الهدف العام، هدف إلغاء الدولة نهائيا، دولة القهر الطبقي. ولكنها تؤكد أنه لا سبيل إلى تحقيق ذلك بغير إلغاء الاستقلال الطبقي وإلغاء الطبقات، ولا سبيل لتحقيق ذلك بغير جهاز جديد للقهر هو دكتاتورية البروليتاريا. بشرط أن يكون جهازا مؤقتًا سرعان ما يمهد للهدف الأكبر، هدف القضاء على الدولة وتلاشيها نهائيا، والقضاء على الدولة هو قضاء على الديمقراطية كذلك بمعناها الطبقي السياسي كما أشرنا من قبل.

فالديمقراطية – ليست مرادفة لخضوع الأقلية للأكثرية كما يقول انجلز، وإنما الديمقراطية هي الدولة المعترفة بخضوع الأقلية للأغلبية، وهي بالضرورة دولة تنظيم القهر الطبقي لمصلحة طبقة من الطبقات وضد طبقة أخرى من الطبقات؛ ولهذا فعندما تتلاشى الدولة وتذبل تتلاشى الديمقراطية كذلك وتذبل، وينتهي الشكل السياسي لإدارة

المجتمع، وينشأ شكل آخر غير سياسي يطلق عليه انجلز اسم "حكومة الأشياء"، ويقتصر دورها على نـوع مـن التنظـيم الإداري الخالص للشئون الثقافية والتكنولوجيـة والصـناعية وغير ذلك.

وفي هذه المرحلة مـن تطـوُّر المجتمـع التـي ينتهـي فيها الاستغلال نهائيا، وتتلاشى الدولة وتـذبل الديمقراطيـة كشكل للحكم السياسي، يشارك البشر جميعا في إدارة الشئون العامة كأنما هي شئونهم الخاصة، ويتعوَّد البشر على مراعاة القواعد الأساسية للحياة الاجتماعية، دون حاجة إلـى جهـاز للقهر والإكراه.

أما المخالفات الفردية، فما أسهل أن تعالج بغيـر حاجـة إلى هذا الجهاز. وحينئذ – كما يقول انجلز – يمكن الحـديث عن الحرية.

إن دكتاتورية البروليتاريا إذن هي الوسـيلة الضـرورية لإلغاء كل دكتاتورية، للقضاء على الأسس المادية لكل قهـر طبقي، وهي وسيلة مؤقتة ينبغي أن تتلاشى وتـذبل وهـي في طريق تحقيق أهدافها.

ولهذا رأينا دكتاتورية البروليتاريا في الاتحاد السـوفييتي تصبح دكتاتورية لمجموع الشعب العامل، بعدما حققت كثيرا من المنجزات وقضت على كثيـر مـن الأسـس الماديـة للدكتاتورية الطبقية، وانفتح السبيل لإلغاء السلطة السياسـية المركزية ونقل مهام الدولة تدريجيا إلـى مجمـوع السـكان في شكل حكومات ذاتية تقـوم بالمهـام الإداريـة للنظـام الاجتماعي.

على أن هذه عملية ليست هينـة، ولـن تتحقـق تمامـا إلا بتوفر المساواة التامة بين جموع الشعب العامل.

والمساواة في الماركسية هي إحدى معـاني الديمقراطيـة كذلك، وهي ليست المساواة بالمعنى الدارج، كتكافؤ الفرص، والأجر المتساوي على العمل المتساوي، إلى غير ذلك.

إن تكافؤ فرص العمل ليس أساسـا للمسـاواة الحقيقيـة؛ لأن البشر سيختلفون دائما في قدراتهم واستعداداتهم للعمـل؛ ولهذا فإن المساواة الحقيقية لن تتحقق إلا في مجتمع الوفرة، حيث لا يأخذ الإنسان بحسب جهده، وإنما بحسـب حاجتـه. هنا تتحقق المساواة الحقيقية، وتتوفر الديمقراطية الحقيقيـة،

التي هي إلغـاء للديمقراطيـة، بمعناهـا السياسـي كشـكل من أشكال دولة القهر والإكراه الطبقي.

ولا سبيل لتحقيق هذا كذلك كما تقول الماركسـية بغيـر دكتاتورية البروليتاريا.

على أن دكتاتورية البروليتاريا تتضمن من المعاني أكثـر مما توحي به كلمة الديكتاتورية. حقًا، أنها تتضمن العنـف، في مواجهة خصومها الطبقيين، العنف فـي تحطـيم جهـاز الدولة البرجوازي وإقامة جهاز دولة بروليتاري جديد، ولكنها في جوهرها تعني النظام والانضباط والخضوع.

ودكتاتورية البروليتاريا مـن ناحيـة أخـرى لا تعنـي بالضرورة كذلك انفراد طبقة البروليتاريا بـالحكم وسـلطة القهر، وإنما تتضمن كذلك التحالف الطبقي، وما أكثر أشكال دكتاتورية البروليتاريا التي تقوم على هذا التحالف في الدول الاشتراكية في آسيا وأوربا، بل إن الدولة السوفيتية ذاتها كان من الممكن أن تبدأ على هذا النحو مـن التحـالف الطبقـي. فلقد دعا لينين الأحزاب المعبرة عن مصـالح البرجوازيـة الصغيرة في الريف والمدينة إلى المشـاركة فـي السـلطة،

ولكنها رفضت وانضمت إلى قوات الثورة المضادة؛ مما اضطر لينين إلى التحالف مباشرة مع قاعدتها الشعبية.

وتتنوع أشكال دكتاتورية البروليتاريا تنوعا لا حد له بحسب تبعية كل مجتمع وملابساته الثورية.

ودكتاتورية البروليتاريا لا تعني بالضرورة حكم الحزب الواحد، ولا تتناقض مع إمكانية تعدُّد الأحزاب في مرحلة بناء الاشتراكية، ما دامت لا تعبر عن طبقات وفئات استغلالية، إن التنظيمات السياسية لصغار المنتجين إمكانية متحققة في عدد من البلاد الاشتراكية.

ودكتاتورية البروليتاريا، هي سلطة قهر وإكراه ضد بقايا الطبقات الاستغلالية فحسب، ولكنها تدعم علاقتها بجماهير الشعب العامل على أساس التفاعل والثقة والإقناع والنقد والنقد الذاتي؛ ولهذا فهي في المحل الأول أداة تربوية واستقلالها وعزلتها في مواجهة حركة الجماهير بقدر ما تحرص على توسيع مشاركة الجماهير العاملة في مختلفة عمليات الإدارة والحكم، تمهيدا تدريجيا لذبولها وتلاشيها، كدولة للقهر والإكراه.

ولعل جوهر المرحلة الستالينية هو تجميـد هـذا المبـدأ الماركسي في مفهوم الدولة، فلقد تركزت الدولة على أيامـه وأصبحت جهازا متعاليا للقهر، أكثر منـه شـكلاً سياسـيا للمجتمع الاشتراكي الجديد.

ولقد استند ستالين على زعم قائل بأن بنـاء الاشـتراكية يؤدي إلى تفاقم حدَّة الصـراع الطبقـي، لا إلـى التخفيـف منه ولهذا راح جهاز الدولة يبطش بكل من يشتُمّ منه خروجا على الاشتراكية، ولكنه لم يضرب أعداء الاشتراكية فحسـب بل ضرب كذلك أخلص المناضلين من أجلهـا؛ وأدّى هـذا إلى توقف قانون أساسي من قوانين الحركة الاجتماعية وهو قانون التناقض، وما يحتمه من نقد ونقد ذاتي وقيادة جماعية.

وهكـذا فقـدت الديمقراطيـة الاشـتراكية مشـروعيتها وأصبحت تجسيدا مثاليا جامدا لقيم الثورة الاشتراكية؛ فكانت بهذا أقرب إلى مفهوم الدولة في فلسفة هيجل الأخيرة التـي دحضتها الماركسية، لجمودها وخروجها على النظرة الجدلية الحية للتاريخ.

وعلى خلاف هذه التجربة الستالينية في مضاعفة سـلطة الدولة وتركيزها، اتجهت التجربة اليوغوسلافية إلى خلخلـة

هذه السلطة وإتاحة الفرصة لمشاركة الجماهير في أعبائهـا. وقامت بإشاعة ما يسمى بالديمقراطية المباشرة، ديمقراطيـة الإنتاج، والحكم المحلي والإدارة الذاتية، واللامركزية. فكانت بهذا – من الناحية النظرية على الأقل – فما أعـرف نتـائج التطبيق – أقرب من تجربة ستالين إلـى روح الماركسـية ونظريتها في الديمقراطية.

ولعل خطأ ستالين يكمن كذلك فـي تغليبـه للمضـمون الاقتصادي والاجتماعي للديمقراطية على شكلها السياسـي.. فالديمقراطية بحسب النظرية الماركسية كما ذكرنا هي شكل سياسي لجهاز الدولة يعبر عن علاقـات الإنتـاج السـائدة في المجتمع، وعلى هذا فالمهم هو تغيير علاقـات الإنتـاج كأساس مادي لهذه الديمقراطية. ولكـن دون إغفـال كـذلك للشكل السياسي، ولقد تغيـرت بالفعـل علاقـات الإنتـاج في المجتمع السوفييتي بإلغاء الاسـتغلال وتحقيـق الملكيـة العامة لوسائل الإنتاج وتـوفر بهـذا الأسـاس الاقتصـادي والاجتماعي للديمقراطية لم يتوفر على نفس المستوى، حتى كان المؤتمر العشرون وما تلاه من مؤتمرات وإجـراءات،

أعادت المشروعية الديمقراطية إلى التجربة الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي.

وعلى نقيض هذا الموقف الستاليني في النظرة إلى مضمون الديمقراطية لا إلى أشكالها السياسية، نجد في شرقنا العربي موقفًا لبعض الماركسيين العرب يهتمون بالشكل السياسي للديمقراطية ويغفلون عن مضمونها الاجتماعي؛ فيعجزون بذلك عن الرؤية الماركسية السديدة للديمقراطية ويتورَّطون في أخطاء سياسية بالغة.

فعندما صدرت الإجراءات الثورية في الجمهورية العربية المتحدة عام ١٩٦١ كانت الديمقراطية السياسية متخلفة إلى حد كبير، ومن هذا التخلف في الأشكال السياسية للديمقراطية، راحوا ينظرون إلى تلك الإجراءات الثورية ويدينونها بالتخلف كذلك، ولم يبصروا في تلك الإجراءات أساسا ماديا – كما تقول الماركسية الحية – لتغيرات محتومة في الشكل السياسي للدولة والمجتمع على السواء.

بل لقد اعترض بعضهم على الجانب من تلك الإجراءات الذي يمسُّ الرأسمالية المتوسطة. لماذا؟ لأن الرأسمالية

المتوسطة حليف من حلفاء الجبهة؛ ولهـذا فينبغـي الـدفاع عن مصالحها الاقتصادية!

وهكذا بدلاً من تعديل الشكل السياسي الديمقراطي للنضال حتى يتفق ومقتضيات الثورة الاجتماعية، أصبح هذا الشـكل السياسي عاجزا عن إدراك هذه المقتضيات، بل قوة معاديـة لها! وكان ذلك بسبب الوقوف عند حدود الشـكل السياسـي للديمقراطية دون الحرص على مضمونها الاجتماعي بحسب ما تقول به النظرية الماركسية نفسها.

ولعل النضال الذي يشنه الحـزب الشـيوعي الإيطـالي من أجل تحقيق إصلاحات في الهيكل العام لبنـاء المجتمـع الإيطالي يعدُّ من أرقى صور النضال المؤسس علـى الفهـم العميق للنظرية الماركسية في الديمقراطية.

إن قادة الحـزب يؤمنـون بإمكانيـة بنـاء الاشـتراكية في إيطاليا بالطرق السلمية وهم يتساءلون مـا هـو السـبيل الموضوعي إلى تحقيق ذلك؟.. هل التأكيـد علـى تحقيـق الديمقراطية السياسية؟. ويجيبون بالنفي!

أما السبيل الموضوعي فهو النضال مـن أجـل تحقيـق تغيرات وإصلاحات في الهيكل الإنتاجي والاجتماعي العـام

للمجتمع.. إنهم يقدمون الحلول لمختلف القضايا الاقتصادية والتكنولوجية والإدارية والتعليمية والثقافية، وهم بتحقيقها يضمنون أولاً تدعيم الديمقراطية السياسية، بل يمهدون لتغيير المضمون الطبقي للدولة نفسها، وتطوير المضمون الاجتماعي والشكل السياسي للديمقراطية كذلك.

لم يقف الحزب الإيطالي عند المضمون الاجتماعي والاقتصادي للديمقراطية، ولم يقف كذلك عند الشكل السياسي لها، وإنما خطط لنضال واعٍ يجمع بين المضمون والشكل بطريقة خلاقة.

والحقيقة أنه إذا كانت الديمقراطية في النظرية الماركسية تقوم على أساس اقتصادي، فإن هذا لا يقلل من فاعلية شكلها السياسي في تطوير هذا الأساس الاقتصادي نفسه. فالديمقراطية الاشتراكية ليست مجرد انعكاس سياسي لعلاقات الإنتاج الاشتراكية، وإنما هي كذلك بالضرورة نشاط جماهيري خلاق، ومشاركة فعالة في التطوُّر الاجتماعي.

إنها ليست حقوقًا للجماهير فحسب، بقدر ما هي كذلك مسئوليات نضالية على عاتق الجماهير.

وهكذا فإن الماركسية لا تحلل الديمقراطية تحليلاً أكاديميا جامدا، وإنما تعيها وعيا ثوريا، وتسعى إلى تسليح الجماهير بها.

إن الماركسية تعترف بالمضمون الطبقـي للديمقراطيـة وتناضل بصراحة من أجل إقامة دكتاتورية البروليتاريا، التي هي ديمقراطية الأغلبية السـاحقة للعـاملين؛ وهـي بهـذه الدكتاتورية تسعى إلى توفير الأساس المـادي لإلغـاء هـذه الدكتاتورية نفسها، وذلك بإلغاء علاقات الإنتاج الاسـتغلالية وإقامــة علاقــات إنتــاج اشــتراكية، وهــي لا تجعــل من الدكتاتورية قلعة معزولة عن البناء الاجتماعي، بل تعمل على توسيع مشاركة الجماهير في أجهزة السلطة، حتى تفقـد تلك الأجهزة شيئًا فشيئًا مضمونها السياسي وحتـى يتـوفر الحكم الذاتي للمجتمع كله، يشارك فيه جميع السكان؛ فتزول بهذا دولة القهر وتزول معها الديمقراطية، باعتبارها الشـكل السياسي لهذه الدولة، ويتعوَّد الناس على ممارسـة قوانينهـا في غير حاجة إلى دولة القهر.

وهكذا تحمل الماركسية راية الدكتاتورية لتحقيق أكبر قدر من الديمقراطية بإلغاء الديمقراطية ذاتها، بالقضاء على كـل

شكل من أشكال الحكم السياسي المركـزي، يجعـل الحكـم والإدارة هما الحوار اليومي، والعمل اليومي، والغذاء اليومي للناس جميعا، في غير إكراه أو استغلال أو فوضى.

هذه هي الملامح القريبة والرؤية البعيدة للديمقراطية كمـا تراها الماركسية.. على أنها – بحسب الماركسية نفسـها – ليست ملامح جامدة، وليست رؤية نهائيـة، إن الماركسـية تستمد مفاهيمها من حركة الحياة ومـن نضـال الجمـاهير، وخبراتهم الحية، وهي تجدد مفاهيمها دائما مع تجدُّد الحياة.

ولا شك أن الانتصارات الثورية التـي يحققهـا التـاريخ البشري، تتيح للتاريخ البشري نفسه أشـكالاً غيـر متوقعـة لانتصارات ثورية جديدة، إن انتصار الاشتراكية وتحـوُّلهـا إلى نظام عالمي فيما يقرب مـن ثلـث العـالم، فـي ظـل دكتاتورية البروليتاريا، قد أدّى إلى تغيـر ميـزان القـوى العالمي بحيث أتاح لكثير من البلاد الحديثة النمو إمكانيـات خلاقة للسير في طريق التطوُّر الاشتراكي بغير دكتاتوريـة البروليتاريا، كما أتاح لها تحقيق كثير من التحوُّلات الثورية العميقة، في المجتمع وجهاز الدولة بطريقة تطوُّرية سلمية.

وعندما يتمُ القضاء النهائي علـى النظـام الاسـتعماري، ويستقرُ السلام والاشتراكية في الأرض سـتحدث تحـوُلات وانفجارات ثورية لا نستطيع التنبؤ بها اليوم. ولكنها سـتفتح بغير شك أشكالاً لا حد لتنوُعها وخصوبتها مـن العلاقـات الديمقراطية بين البشر جميعا، سواء فـي المجـال القـومي أو في المجال الدولي، وستعجل بتحقيق أرقى وأنبل أشـواق الإنسان إلى الثقافة الشـاملة والرفاهيـة الكاملـة والحريـة الحقيقية.

في التطبيق الاشتراكي

- أكثر من طريق إلى الاشتراكية.
- قضايا فكرية في طريق البناء الاشتراكي.
- قضية الوضوح الفكري.

أكثر من طريق إلى الاشتراكية [٣٢]

هل هناك طريق ثالث بين الرأسمالية والاشتراكية؟

بالطبع لا.. فلا طريق ثالث بينهما.

لا طريق ثالث بين الاستغلال وإلغاء الاستغلال..

لا طريق ثالث بين الملكية الفردية والملكية العامة لوسائل الإنتاج..

لا طريق ثالث بين سيطرة حفنة من الرأسماليين وسيطرة الشعب على جهاز الدولة.

لكن بعض الكُتاب يخلطون بين هذه الحقيقة، وبين حقيقـة أخرى هي: أنه لا طريق واحد نحـو الاشـتراكية، وإنمـا عشرات الطرق، بل طـرق لا حصـر لهـا، بـل طـرق إلى الاشتراكية بعدد الشعوب والأمم والتجارب الاجتماعيـة والخصائص القومية والملابسات التاريخية.

إنهم يخلطون بين تنوُّع الطرق المفضية إلى الاشـتراكية، وبين الطريق الثالث بين الاشتراكية والرأسمالية، فيجعلـون من تنوُّع الطرق إلى الاشتراكية إيهاما بتنـوُّع الاشـتراكية

---

[٣٢] الهلال أغسطس ١٩٦٤.

نفسها من حيث الجوهر، بل إيهامـا بطريـق ثالـث بـين الاشتراكية والرأسمالية!

وهناك من المفكرين من يحلـو لهـم الـدعوة الجهيـرة إلى الطريق الثالث.. الدعوة إلى التقارب الفكـري والعملـي بين الاشتراكية والرأسمالية، لاستنبات شيء جديـد، تخفـف فيه الاشتراكية من ملكيتها العامة وسلطتها الشعبية، وتخفـف فيه الرأسمالية من فرديتها واستغلاليتها، ويتمُّ اللقاء واللقـاح بين الأطراف المتباعدة المتباغضة!

إنها دعوة إلى نظرية متعادلة متوازنة بـين الاشـتراكية والرأسمالية، وهي في الحقيقة دعوة إلـى تغطيـة سـوءات الرأسمالية والسعي إلى إطالة عمرها بالإصلاحات المؤقتـة، وهي دعوة إلى خديعـة الجمـاهير الشـعبية عـن حقيقـة الاشتراكية!

وما أكثر النظريات التي سعت وما تزال تسعى لتحقيـق هذه الخديعة تحت ستار الاشتراكية نفسها.

هكذا كانت الاشتراكية الوطنية التي أقامها النظام الهتلري في ألمانيا، لم تكن غير ثورة مضادة حرَفت الشعب الألماني عن ثورته الحقيقية. فلم يكن تأميم بنك الرايخ ولم تكن كـل

مظاهر الاشتراكية الزائفة التي ادعاها هتلر إلا تنظيما لأبشع أشكال الاستغلال والقهـر الطبقـي لمصـلحة الاحتكـارات الألمانية.

ولم تكن ملكية الدولة لبعض قطاعات الصناعة في نظـام موسوليني، ولم تكن النقابات المشتركة من العمال وأصحاب الأعمال، وغيرها من المظاهر الاشتراكية الزائفة في إيطاليا الفاشية، لم تكن طريقًا ثالثًا بين الاشتراكية والرأسمالية، بـل كانت تـدعيما مباشـرا للاحتكـارات الإيطاليـة وتعبيـرا عن مصالحها الاستغلالية.

وليست الدعوة إلى الرأسمالية الشعبية عند بعض مفكري أمريكا غير شعوذة نظرية لتحقيق الهدف نفسه إخفاء حقيقـة الاستغلال الرأسمالي، وصرف جماهير الشعب عن معركـة القضاء عليه ببعض الإصلاحات المؤقتة.

وكذلك شأن الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية في أوربا .. ماذا تدعو إليه، وماذا حققته بالفعل عندما تولت السلطة؟!

لا شيء خارج نطاق النظام الرأسمالي، لا شيء خـارج إطار القهر الطبقي، والاستغلال.

إن قادة هذه الأحزاب يعبرون في الحقيقة عـن مصـالح الاحتكارات الأوربية، إنهم يتعاملون مع حلـف الأطلنطـي وينفذون خططه ويشاركون في الحروب الاستعمارية، كمـا فعل حزب جي موليه الاشتراكي الفرنسي. بل لعل المعنـى الوحيد" لاشـتراكية" جـي موليـه هـذا هـو "اشـتراكه" في العدوان الثلاثي على بلادنا!؟

ماذا قدّمت هذه الأحزاب إلى شعوبها عندما تولت السلطة؟

بعض الضرائب التصاعدية، تأميم بعض المرافق العامة، والمشروعات الموشكة علـى الإفـلاس، إصـدار بعـض التشريعات الاجتماعية النافعة؟! حسنًا.. لسـنا ضـد هـذا.. بل نرحب به، ولكنها جميعا إجراءات إصـلاحية لا تغيـر من الطبيعة الاستغلالية للنظام الاجتماعي السائد ولا تحـرم حفنة من كبار الاحتكاريين من الانفراد بحصيلة الوعاء العام للثروة القومية.

إنهم لم يقدموا طريقًا ثالثًا.. إن كان ثمة طريـق ثالـث.. وإنما واصلوا طريق التنمية الرأسمالية نفسها بوسائل أكثـر ذكاء ومهارة.

وفي وطننا العربي الكبير – في مشرقه ومغربه – تلـوح راية الاشتراكية في أيدي بعض المغامرين، ولكنها اشتراكية خالية من أي مفهوم نظري علمي للواقع، اشتراكية عـاجزة عن أن يكون لها برنامج ثوري مدروس، اشـتراكية تثبـت في التطبيق أنها ضـد الاشـتراكية العلميـة، ضـد التقـدُم الاجتماعي والتوحد القومي.

فعندما وقع الانفصال الرجعي في سـوريا فـي سـبتمبر ١٩٦١ لم يكن هذا الانفصال إلا رد فعل رجعي في مواجهة الإجراءات الثورية التي صدرت في يوليو ١٩٦١، ورغـم هذا رفع قادة الانفصال أعلام الوحدة والاشتراكية.

وفي الجزائر كذلك حاول نفر من المغامرين إخفاء عدائهم للثورة الاشتراكية ولإجراءاتها الثورية، وقيادتهـا الرشـيدة الحازمة، تحت ستار من الأعـلام الاشـتراكية المتطرفـة الزائفة، ولكنهم سرعان ما أسـفروا عـن وجـه عمـالتهم للاستعمار، وخيانتهم للاستقلال.

إن هذه الدعوات الاشتراكية لا تقـدم إذن طريقًـا ثالثًـا، بل تسير في طريق الرجعية والاستغلال، وتعتبر بهذا ثـورة

مضادة وإن اتخذت مظهرا اشتراكيا زائفًا شأن كل الثـورات المضادة!

وهكذا..

لا تعـادل ولا تـوازن ولا توسـط بـين الاشـتراكية والرأسمالية، كل محاولة للتعادل والتوازن والتوسط بينها هي في الحقيقة محاولة رأسمالية، لخدمة الرأسمالية وإطالة أيامها المحدودة.

وفي بلادنا وفي الجزائر وفي بلدان أخرى من أفريقيـا، تتحقق نظم اشتراكية جديدة، وهي اشـتراكية حقيقيـة غيـر زائفة، تصدر عن تجارب ثورية أصيلة، ليست وسطًا بـين الاشتراكية والرأسمالية.

والحق أنه رغم محاولات التزييف الفكري والعملي، فـإن الانتقال إلى الاشتراكية هي السمة الجوهريـة لعـالم اليـوم بل هي أعظم حقائق عصرنا الراهن، إن العالم أجمع بمختلف مجتمعاته ونظمه ومستوياته الاقتصادية والقومية والثقافيـة، ينتقل إلى الاشتراكية.

فـي المجتمعـات الرأسـمالية الشـديدة النمـو، كمـا في المجتمعات المستقلة الحديثة النمو، في المجتمعات القبلية

والإقطاعية، في المجتمعات التابعة للاستعمار، المناضلة من أجل تحرُّرها الوطني تتحقق هذا الرحلة التاريخية وتتخذ أشكالاً مختلفة من الصراع السياسي والاجتماعي والطبقي والتحريري.

وهي اشتراكية واحدة، ينتقل إليها عالم متنوع الملابسات والمستويات والقوميات!

ولهذا كان من المحتم أن يتمَّ هذا الانتقال بمختلف الوسائل والأساليب والطرق التي تنبع أساسا من طبيعة كل مجتمع، وكل قومية، وفقًا لمستوى تقدُّمها الاجتماعي وملابساتها السياسية والاقتصادية السائدة.

وليس هذا سمة للانتقال إلى الاشتراكية فحسب، بل هي السمة العامة للظواهر الاجتماعية كلها كما سيتضح لنا بعد قليل.

فالثورة البرجوازية تحققت في فرنسا على غير ما تحققت به في إنجلترا أو ألمانيا أو إيطاليا أو روسيا، وعلى غير ما تحققت به في دول آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية في ظل السيطرة الاستعمارية، وخلال نضالها التحريري. وتحققت في منطلق النظام الرأسمالي بطريقة تختلف عن تحققها

في ظل سيادة النظام الاستعماري أو في مرحلة تفككه وانهياره، وقيام النظام الاشتراكي كنظام عالمي في مواجهته.

بل إن الأوضاع الإقطاعية السابقة على الرأسمالية تختلف وتتنوع من مجتمع إلى آخر، ومن ملابسات اجتماعية وطبيعية إلى ملابسات اجتماعية وطبيعية أخرى.

إن العلاقات الإقطاعية في سهول أوربا التي تعيش على الأمطار، أو فروع الأنهار، تختلف عن العلاقات الإقطاعية التي تقوم على جوانب الأنهار الكبيرة كنهر النيل وما يستلزمه نظام الري من سلطة مركزية موحدة.

وهكذا.. ظاهرة اجتماعية ذات سمة عامة، تختلف في التطبيق والممارسة باختلاف الظروف الاجتماعية والملابسات القومية.

ولكن..

لماذا نحرص على تأكيد هذه السمة العامة للاشتراكية، لماذا لا نكتفي بالقول باشتراكية عربية وأخرى أفريقية وثالثة آسيوية ورابعة أوربية، وخامسة و .. و .. إلى غير ذلك بحسب مختلف القارات والبلدان والملابسات؟!

ليس هناك ما هو أخطر من الاقتصار على هـذه السـمة العامة للاشتراكية، والسعي إلى تطبيقها تطبيقًا آليـا، بغيـر مراعاة لملابسات محلية أو صفات قومية، بغيـر أن تكـون تعبيرا عن احتياج أو ضرورة اجتماعية خاصة؛ فهـذا هـو معنى استيراد الثورات الاشتراكية، أو تصديرها، والقـانون الأساسي لكل ثورة أنها لا تُستورد ولا تُصدَّر وإنمـا تنبـع من قوانين المجتمع نفسه، وضروراته الباطنـة، وملابسـاته القومية الخاصة، فـي إطـار الظـروف العامـة للعصـر. والثورات التـي تفـرض مـن الخـارج أو تقلـد غيرهـا من الثورات تقليدا آليا أو تطبق القسمات العامة للثـورة دون مميزاتها النوعيـة الخاصـة، ثـورات فاشـلة بالضـرورة إن اعتبرت ثورات على الإطلاق.

ولكن الاقتصار على السمة العامـة للثـورة الاشـتراكية لا يقل خطرا عن إغفال هذه السمة العامة، وتجاهلها تمامـا، تحت ستار الحرص على السمات الخاصة، واحترام التجربة المحلية والتمسك بالخصائص القومية. فباسم هذا كله يفتقـر العمل الثوري إلى التوجيه والتخطـيط النظـري، ويصـبح فريسة للتلقائية وفقدان الاتجاه.

والحق أن القانون الاجتماعي يختلف عن القانون الطبيعي. كلاهما بغير شك له صفة الموضوعية والضرورة. ولكنهما يختلفان في الطبيعة؛ لأنهما يعبران عن ظاهرتين مختلفتين، فالقانون الطبيعي تعبير عن ظواهر مادية.. أما القانون الاجتماعي فتعبير عن ظواهر إنسانية حية متميزة بالإرادة والوعي، وتتحقق القوانين الاجتماعية، رغم موضوعيتها، عن طريق الإرادات الطبيعية والاجتماعية؛ ولهذا يختلف مجرى تحقيق القانون الاجتماعي، ويتنوع بتنوع الإرادات والملابسات المحيطة بها، ويختلف القانون الواحد باختلاف الملابسات التي يتحقق فيها، ويصبح له جانبان: جانب عام، وجانب خاص، والاشتراكية كظاهرة اجتماعية لها قوانينها العامة، ولها كذلك قوانينها الخاصة في التطبيق والممارسة الثورية في البلد المحدد والملابسات المعينة.

ولا شكَ أن الاقتصار على السمة العامة للقانون الاجتماعي جمود وتوقف وإفراغ للقانون الاجتماعي من طبيعته الاجتماعية الحية، ولا شك كذلك أن الاقتصار على الصفة الخاصة للقانون الاجتماعي دون الاسترشاد

بسمته العامة، موقف تجريبي، يفتقد البوصلة النظرية في العمل الثوري.

ولسنا بالطبع ضد النظرية العامة في تفسير حركة التاريخ وفي صياغة هذه الحركة، ولكننا ضد الجمود النظري، ضد اتخاذ الصيغة النظرية الواحدة في مختلف العمليات الاجتماعية المتنوعة دون مراعاة للمميزات الخاصة لكل عملية، إن هذا خلط بين طبيعة القانون الاجتماعي وطبيعة القانون الطبيعي.

ولسنا كذلك ضد اعتبار التجربة الاجتماعية، والتطبيق الاجتماعي، مصدرا أساسيا وحيدا، للنضارة الدائمة والخصوبة المتجددة لكل فكر نظري؛ فالحياة بغير شك أغنى من أي تعريف نظري، ولا قيمة لأي تعريف نظري ما لم يكن تعميما للتجربة حية وانعكاسا لها، وما لم يختَبر دائما في حركة الواقع المتجدد، ولكنَ ثمة فارقًا بين الالتجاء إلى التجربة لاختبار النظرية العامة، واستخلاص السمات الخاصة خلال الممارسة والتطبيق بالمحاولة والخطأ، وبين الاقتصار على العمل والممارسة دون التخطيط الفكري والاستخلاص النظري.

فكما أن التجربة الخاصة دون نظرية عامة تخبط وتلقائية في العمل الثوري، فإن النظرية العامة دون التجربة الخاصة جمود وعزلة عن الحياة والثورة معا.

والحقيقة أن الذين يصفون التجربة الثورية في بلادنا بالتجريبية أو البرجماتية، إنما يسيئون إليها، ويغضون من قيمتها من حيث لا يريدون. إن معالجة الواقع بالمحاولة والخطأ لم يكن أبدا في تاريخ ثورة يوليو بغير أسس نظرية عامة مهما كانت محدودة في البداية.

(مثل الأهداف الستة والدوائر الثلاث في فلسفة الثورة).

كانت هناك دائما نظرية عامة تثري وتتطوَر وتتعمق بالتجربة، بالمحاولة والخطأ، لتبلغ مستوى أرقى في الفكر النظري، ثم تعود بدورها إلى الواقع والتجربة لتتجدد وتثري وتتعمق من جديد وهكذا، والتجريبية أو البرجماتية نزعة عملية بحتة، نفعية خالصة، ليس فيها حرص على الاستخلاص الفكري والتعميم النظري. وهذا نقيض الحركة النظرية المتجددة المتطورة في تراث ثورة ٢٣ يوليو.

وكل عمل ثوري، يحتاج دائما إلى النظرة العامة، كما يحتاج إلى تبين الملابسات الخاصة، ولا ينبغي أن نفتعل هذا التعارض.. بل ينبغي أن نحرص على الالتقاء والتفاعل بينهما.

والواقع أن من يقيمون التنازع والتعارض بين النظرة العامة للاشتراكية وبين مميزاتها القومية الخاصة، إنما يغذون الجمود النظري من ناحية كما يغذون التلقائية العملية من ناحية أخرى، ولا يخدمون تطوُّر العمل الثوري.

والآن، ما هي القوانين العامة للاشتراكية وما هي سماتها الخاصة في تجربتنا العربية؟

نستطيع أن نلخص تلك القوانين العامة تلخيصا شديدا في النقاط التالية:

أولاً : أنها الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج في مقابل الملكية الفردية في النظام الرأسمالي. فبدلاً من القلة التي تملك وسائل الإنتاج والأغلبية التي لا تملك غير قوة عملها، تتحقق الملكية للشعب العامل، ولا تبقى من الملكية الفردية غير تلك الخالية من الاستغلال، غير الملكية غير الانتفاعية؛ إن جوهر الاشتراكية هو إلغاء الاستغلال.

ثانيا: ولكن لكي نضمن إلغاء الاستغلال فينبغي أن تتوفر السلطة السياسية لمن آلت إليهم الملكية أي للشعب العامـل، وطليعته الثورية المعبرة عن مصالحه.

ثالثًا: يصبح العمل لا الملكية هو القاعدة لتوزيـع النـاتج القومي، وليس معنى هذا طبعا المساواة المطلقة بين دخـول المواطنين العاملين، وإنما يقوم التفاوت على أسـاس نـوع العمل وكميته، على أساس المهارة والكفاءة لا على أسـاس الأصل الطبقي أو الملكية.

رابعا: العلم هو أساس التنظـيم الاجتمـاعي والتخطـيط الاقتصادي وهو علم موجه لخدمة البناء الاشتراكي بجانبيـه الإنتاجي والإنساني. فهو إذ يسعى لتحقيق زيادة الإنتاج فإنه يسعى كذلك لرفع مستوى معيشة الشعب ماديا وثقافيا؛ ولهذا فإن التنميـة الاشـتراكية تحقيـق للتـوازن بـين الإنتـاج والاستهلاك، واعتبار الإنسان الهدف الأسمى لكل تنمية وتقدُّم إنتاجي.

هذه هي السمات العامة المشـتركة فـي كـل التجـارب الاشتراكية بما فيها تجربتنا. ولكن ما هي المميزات الخاصة بتجربتنا الاشتراكية؟!

أولاً : تحقيق الانتقال إلى الاشتراكية بطريقة تطوُرية حقًا
لقد كانت إجراءات يوليو ١٩٦١ إجراءات ثوريـة حاسـمة إلا أن هذه الإجراءات مهدت لها إجراءات ومواقف أخـرى، وفضلاً عن هذا فإن الانتقال إلى الاشتراكية لم يتحقق بتنظيم سياسي ثوري، ولا بتغيير جذري في جهاز الدولـة، وإنمـا تحقق الانتقال بالتشريع السياسي والاقتصادي والاجتمـاعي، وبذات السلطة السياسية والقيادة الثورية التي حققـت ثـورة ٢٣ يوليو عام ١٩٥٢، لقد أنجزت هذه القيادة الثورية التحرُر الوطني للبلاد، كما حققت الاستقلال الاقتصادي ثـم أخـذت تنتقل إلى الاشتراكية، نظريا وتطبيقيا تعبيرا عـن مصـالح الجماهير الشعبية، واستجابة لضرورات التنمية الاقتصـادية والتقدم الاجتماعي، وتمشيا مع حركة التاريخ، ولقد أدّى هذا الوضع الخاص إلى سمات أخرى، منها:

أ – سلمية الانتقال إلى الاشتراكية، فلقد استطاعت قيـادة الثورة منذ معاركها المبكرة من أجل تثبيت سلطتها السياسية وتحقيـق الاسـتقلال السياسـي والاقتصـادي أن تنتـزع من الطبقات الرجعية سلاح المبـادرة والتنظـيم السياسـي، وأن تقضي على سيطرتها على أجهزة الدولة الأساسية؛ ولهذا

لم تلقَ إجراءات يوليو ١٩٦١ ردود فعـل طبقيـة عنيفـة، وتحقق الانتقال إلى الاشتراكية بطريقة سلمية.

ب- نتيجة لعدم توفر التنظيم السياسي الثـوري الـلازم لحماية الإجراءات الاشـتراكية، سـارعت قيـادة الثـورة إلى الاستعانة بالقوى الشعبية، وبالعمال والفلاحين بطريقـة مباشرة، فوفرت لهم الأغلبية في مجلـس الأمـة ومختلـف المجالس الشعبية، ومثلت العمال في مجلس إدارة المؤسسات الإنتاجية، ودعمت نظام الحكم المحلي، وجمعت بين مركزية التخطيط ولا مركزية التنفيذ في مشروعات التنمية..

إلا أن ذلك لم يلغ الإدراك الثوري بأهمية التنظيم السياسي لقوى الشعب العامل، لضمان السلطة السياسية له ومواجهـة بيروقراطية الأجهزة التنفيذية، فكـان الاتحـاد الاشـتراكي وطليعته الثورية.

ثانيا: استبقت الثورة معالم للملكية الفرديـة فـي بعـض المجالات مثل مجال التجارة الداخلية والصـناعات الخفيفـة إلخ، إلا أنها استعانت بالجمعيـات التعاونيـة الاسـتهلاكية وإشراف القطاع العام للحد من الاستغلال في هذه المرحلـة من الثورة. إلا أنها في مجال الزراعة، ونتيجـة للحرمـان

من الثورة، إلا أنها في مجال الزراعة، ونتيجـة للحرمـان الطويل الذي عاناه الفلاحون، ولتعطشهم للأرض والملكيـة الفردية، لم تتخذ الثورة طريقـة الملكيـة العامـة لـلأرض الزراعية كما حدث في الجزائر مـثلاً نتيجـة لملابسـاتها الخاصة، إلا أن الثورة أدركت أن الملكية الفردية لـلأرض، وتفتيتها لا يتيح تخطيطًا سليما للإنتاج الزراعي، ولا يحقـق ارتفاع مستوى الكفاية الإنتاجية، ولا يتماشى مـع التخطـيط الاقتصادي العام؛ ولهذا سارعت بإشاعة النظام التعاون إنتاجا وتسويقًا وهي في الوقت نفسـه تحـرص علـى الاسـتفادة من تجارب الملكية العامة في الزراعة ، ولعل النيـة تتجـه إلى عدم توزيع الأراضي الزراعية الجديـدة التـي سـتنجم عن مياه السد العالي.

ثالثًا: يختلف موقف الدين في عالمنا العربي من الحركـة الوطنية والثورة الاجتماعية عن موقف الـدين فـي أوربـا، فلم يرتبط الإسلام أو المسـيحية بالإقطـاع كمـا ارتبطـت المسيحية في أوربا، بل ارتبط الدين فـي عالمنـا العربـي بالحركة الوطنية والنضال من أجل التوحيد القومي؛ ولهـذا لم يكن الدين مجرد قيمة روحية وإنما كان كذلك قيمة قومية.

فالإسلام في الجزائر معنى أساسي من معاني الوطنية والقومية والصمود البطولي، وكانت معركة الكنائس في لبنان في منتصف القرن التاسع عشر معنى من معاني الوعي القومي العربي، وكانت دعوة جمال الدين الأفغاني "أيها المسلمون" دعوة نضال وطني وقومي إلى جانب أنها دعوة تساند وجداني ومعنوي، وكان الأزهر الشريف منذ بداية القرن التاسع عشر ترسانة للكفاح الوطني والنضال الثوري وإنضاج الملامح القومية، وكان علماؤه الأجلاء حملة مشاعل الثقافة الجديدة والمقاومة والديمقراطية، وما زال الأزهر حتى اليوم نقطة تجمع في الأزمات الوطنية والاجتماعية، إن الدين في العالم العربي – برغم ما يتسم به بعض رجال الدين من تخلف وجمود – قوة معنوية كبرى ذات مضمون توحيدي شعبي، معادٍ للاستعمار والرجعية، حقًا ما أكثر ما حاولت الرجعية أن تستخدم بعض رجاله، وتنسج باسمه الخرافات لعرقلة الثورة العربية التقدُمية، ولكن ما أكثر ما كان الدين كذلك سبيلاً لإحراجها وكشفها ودفعها إلى مواقف وطنية على الرغم منها، ولعل معركة النضال العربي ضد إسرائيل ابلغ دليل على ذلك.

وهكذا فإن الدين بتراثه النضالي ضد الاستعمار والرجعية وفاعليته الشعبية ودعواه إلى العمل والعقل والفضائل، سمة من سمات تجربتنا الاشتراكية الخاصة.

رابعا: يرتبط الانتقال إلى الاشتراكية في بلادنا بحركة التوحيد القومي العربي.. حقًا أنها ترتبط ككل حركة وطنية أو تقدُمية بحركة السلام العالمي، وبمعركة تصفية الاستعمار، ولكنها في علاقتها بحركة التوحيد القومي ترتبط ارتباطاً مباشرا عضويا.

إن حركة التوحيد القومي العربي، تجعل من تجربتنا الاشتراكية مسئولية عربية شاملة أن البناء الاشتراكي في بلادنا لا ينفصل عن معركة تصفية إسرائيل قاعدة العدوان الاستعماري، بل هو معنى من معاني هذه المعركة. إن البناء الاشتراكي في بلادنا لا ينفصل عن معركة تحرير الوطن العربي والقضاء على الرجعية العربية، إن البناء الاشتراكي في بلادنا هو البعد الاجتماعي الأساسي لحركة التوحيد القومي، فالوحدة العربية لا تتحقق بالعواطف القومية وحدها وإنما بالتحرُر الوطني والتحرُر الاقتصادي والتحرُر

الاجتماعي، وهكذا تصبح الاشتراكية عندنا معنى من معاني الوحدة العربية الشاملة.

هذه في تقديري – هي المميزات الأساسية الخاصة لتجربة الاشتراكية في بلادنا. فهل تتناقض هذه المميزات الخاصـة مع القوانين العامة للاشتراكية؟

هل نقيم تناقضا مفتعلاً بين المميزات الخاصة والقـوانين العامة، أم نسعى إلى التفاعل بينهما تفاعلاً خلاقًا يتيح أكبـر وأروع نجاح لتجربتنا الاشتراكية؟

إن غاية الاشتراكية هي إلغاء استغلال الإنسـان لأخيـه الإنسان، فلتتنوع الأسـاليب والطـرق والقسـمات القوميـة ما دامت تفضي جميعا إلى تحقيق هذه الغاية، أشرف غايات الإنسان وأنبلها.

قضايا فكرية

في طريق البناء الاشتراكي

ما هي أهم القضايا الفكرية التي يثـور حولهـا الجـدل في بلادنا هذه الأيام؟ وما صلة هذه القضـايا بمـا تواجهـه ثورتنا من مشكلات سياسية واقتصـادية واجتماعيـة مثـل العلاقة بين الإنتاج والاستهلاك، ومثل بلورة القـيم الجديـدة لمجتمعنا، ومثل صياغة هيكل سياسي لاتحادنـا الاشـتراكي إلى غير ذلك من مشكلات البناء الاشتراكي في بلادنا؟!..

هناك بغير شك مقالات تكتب حول هـذه الموضـوعات وإن كانت تكتب في الحقيقة بروح التقرير والتسـجيل أكثـر مما تكتب بروح العمل والنضال والبحث عن حلول جديدة.

إلا أن هناك طائفة من المثقفين لا تزال تشـغلهم قضـايا فكرية أبعد ما تكون عن خدمة احتياجـات واقعنـا الثـوري بل لعلهم يشغلون بها الناس عن هـذه الاحتياجـات نفسـها، بما يثيرونه من بلبلة فكرية وبما ينتهون إليـه مـن نتـائج مغلوطة.

والغريب أن أغلب هذه القضايا إنمـا يفتعلهـا أصـحابها بدعوى مناهضة الفكر المادي، وتنمية فكـر جديـد منبثـق من واقعنا، والغريب كذلك أن أغلب هذه القضايا كذلك إنمـا هي صدى لبعض الكتابات الفرنسية والألمانية والأمريكية.

ولست أعترض على التفاعل بل التأثر بمختلف الثقافـات البشرية، ولكني أعترض على ادعاء الأصـالة فـي غيـر أصالة، وسأعرض هذه المرّة لقضيتين من أكثر هذه القضايا إثارة للجدل في حياتنا الفكرية:

القضية الأولى حول ذلك التناقض المزعوم بـين القـول بالحتمية التاريخية والقول بحريـة الإرادة الإنسـانية. أمـا القضية الثانية فتتعلق بالقول بالاشتراكية العربية في مواجهة القائلين بالطريق العربي أو التطبيق العربي للاشتراكية.

- **أولاً:**

أما القضية الأولى فيثيرها الدكتور زكي نجيـب محمـود في مجلة "الفكر المعاصر" في مقالـه "الماركسـية منهجـا"، ولا تكاد تنقطع المناقشـات حولهـا حتـى الآن، ويعـرض الدكتور قضيته على النحو التالي:

أن هناك تناقضا في القول بهاتين الفكرتين "فكرة التغير الذي لا بد للمجتمع أن يتطوَّر به صاعدا من أدنى إلى أعلى، في مراحل تجيء كل مرحلة منها بجديد لا يكرر ما قد كان قائما في المرحلة السابقة، وفكرة الجبرية التي لا بد من افتراضها لو قبلنا مبدأ السببية الصارمة في سير التاريخ بحيث يتحتم للسبب أن ينتج نتيجته الضرورية التي تلزم عنه؛ لأن جبرية التاريخ معناها أن الماضي يحمل الحاضر في جوفه، وأن الحاضر يحمل المستقبل بحيث لو حللنا أية لحظة من لحظات التاريخ، استطعنا أن نقرأ فيها كل ما هو آتٍ على مراحل الزمن.. فإحدى اثنتين:

"إما أن يكون التاريخ محتوم المسار، وبذلك لا يكون في خطواته "جديد" يبديه، وإما أن يكون فيه "الجديد" يظهره مرحلة بعد مرحلة؛ ولذلك لا يكون محتوم المسار.

"إن "الحتمية" لا تتفق مع (إرادة التغيير)؛ لأنه مع الحتمية لا تكون إرادة من جانب الإنسان إزاء تطوَّر التاريخ إلا أن "يتفرَّج" على ما يحدث له وللمجتمع وللطبيعة على حد سواء".

هكذا ينتهي الدكتور زكي نجيب محمود إلى وضع الحتمية في تناقض مطلق مع إرادة التغيير بل مع حرية الإرادة.

والحقيقة أن الدكتور يعرض للقضـية بطريقـة شـكلية خالصة، فهي إما حتمية وإما إرادة للتغيير، ولا لقاء بين هذه وتلك، وما أبعد هذا العرض عن حقائق العلم والحياة معا.

إن الدكتور زكي نجيب محمود يرى في الحتمية مفهومـا ميكانيكيا لم يعد يقول به أحد في مجال الطبيعـة الصـماء. فما بالك في مجال التاريخ البشري!! إن الطابع الأغلب اليوم لقوانين الطبيعة هو الطابع الاحتمـالي الإحصـائي، وهـذا لا يقلل من عملية هذه القوانين، ولا ينتقص مـن حتميتهـا. إنما يخرج بها فحسب من تلك الحتميـة الميكانيكيـة التـي صاغها لابلاس في كلمته المشهورة، والتي تجعل من معرفة موضع أي شيء وسرعته أساسا للتنبؤ بمسـاره إلـى أبـد الآبدين.

والغريب أن يستعير الدكتور زكي نجيب هـذه الصـورة الميكانيكية القاصرة للحتمية في مجـال الطبيعـة ليفرضـها فرضا على مفهوم الحتمية في مجال التاريخ البشري.

حقًا أن التاريخ البشري يسير بمقتضى قوانين ضرورية، أنه تحكمه الحتميـة كـذلك.. إلا أن الضـرورة والحتميـة في مجال التاريخ تتميز بصـفة نوعيـة خاصـة لا تتميـز بها الحتمية الطبيعية؛ هي الوعي والإرادة البشرية.

إن القول بالوعي والإرادة في مجـال التـاريخ البشـري لا ينفي ما يتسم به التاريخ من مسار ضـروري وحتمـي. بل لعل هذا الوعي وهذه الإرادة جزء من هذه الحتمية، وهذه الضرورة هي ثمرة التفاعل بين الإرادة البشرية من ناحيـة، وبينها وبين الملابسات المحيطة بها من ناحية أخرى.

والوعي البشري لقوانين الضرورة والحتميـة، وسـيطرة الإرادة البشرية عليها، إنما يعجل بتحقيق هذه القوانين ويتيح الحرية الحقيقية للإنسان.

هل معنى هذا أن دور الإنسان هو مجرّد التعجيل الزمني بحركة التاريخ؟!

لا.. إن الوعي بقوانين هذه الحركة، وإن السيطرة عليهـا وتوجيهها، هي عملية إبداع وخلق.

إن الإنسـان إذن لا يتفـرج علـى الحتميـة التاريخيـة – كما يقول الدكتور زكي نجيب – وإنمـا يسـيطر عليهـا

ويوجهها توجيها خلاقًا؛ ذلك أن تحقيق القانون التاريخي نفسه إنما يخضع لملابسات لا حصر لها، مما يتيح للعمل الإنساني أن يكون بحق عملاً خلاقًا.

وكما أن مسار التاريخ ليس على هذا النحـو الميكـانيكي الذي صوَّره الدكتور زكي نجيب، فكـذلك الحريـة، وإرادة التغيير ليست على ذلك النحو العفوي الخالص الذي تـوحي به كلماته.

إن حرية الإنسان ليست مجرَّد فعل، أي فعل، بل هي فعل مشروط بحتمية القوانين الاجتماعية والتاريخيـة، وبحسـب المنطق الشكلي للـدكتور سـيقول، كيـف تكـون الحريـة مشروطة، إنها إذن ليست حرية، إن الحرية هـي الـتخلص من كل قيد أو ضرورة أو حتمية!

وهذا مفهوم سلبي للحرية، إن الحرية ليست في الـتخلص من القيود والضرورات والحتميـات، وإنمـا فـي إدراكهـا والوعي بها والسيطرة عليها؛ وعلى هذا فلا تنـاقض بـين القول بالحرية وإرادة التغيير الخلاق، وبين القـول بحتميـة الحركة الاجتماعية أو التاريخية.

إن الذي قاد الصاروخ حول الأرض، قد خضع في قيادته لقوانين طبيعية، ولكنه خضع لها عارفًا بها، ومسيطرا بخضوعه ومعرفته عليها.

وبهذا الخضوع العارف المسيطر – لو صحّ التعبير – يتحقق أرقى شكل للحرية البشرية، بل تتفجر قدراته الإرادية الخلاقة كذلك.

وعلى هذا فإن القول بالحتمية التاريخية، لا يتنافى أبدا مع القول بقدرة الإرادة البشرية على التغيير الاجتماعي والتاريخي، بل إن إرادة الإنسان – كما رأينا – تمكن للحتمية أن تتحقق، كما أن الوعي بالحتمية يمكن للإرادة أن تكون أكثر فاعلية وحرية.

والغريب أن الدكتور زكي نجيب أراد بمقاله هذا أن يكشف خللاً في منهج الماركسية كما يزعم، ولكنه وجد نفسه يواجه فصلاً في الميثاق يقول بحتمية الحل الاشتراكي. ما العمل؟ كيف يوفق بين رفضه للحتمية التاريخية وقبوله ما جاء في الميثاق حول هذه الحتمية؟ ما هو المخرج من قول الميثاق:

"إن الحـل الاشـتراكي لمشـكلة التخلـف الاقتصـادي والاجتماعي في مصر – وصولاً ثوريا إلى التقدُّم – لم يكن افتراضا قائما على الانتقاء الاختياري، وإنمـا كـان الحـل الاشتراكي حتمية تاريخية فرضها الواقع وفرضتها الآمـال العريضة للجماهير".

ماذا يرى الدكتور في هذا التوحيد الرائع بين قانون الواقع الحتمي وبين إرادة الإنسان الحرَّة؟!

ولا يجد الدكتور من مخرج إلا في القول بأن الحتمية التي قال بها الميثاق هي حتمية وسيلة! وليسـت حتميـة ممتـدة على مراحل التاريخ. كيف؟

لقد نشأت حتمية الوسيلة – كما يقول – أي حتمية الحـل الاشتراكي من مصادفة حرماننا من الحرية الاجتماعية، فكان لزاما علينا أن نتصدى لها. وكان من الجائز ألا يتسلل إلـى حياتنا المستبدون والمستغلون والمستعمرون، فلا ينشـأ فـي حياتنا الحرمان الذي سلبنا حريتنا الاجتماعية. وعندئذ تختفي ضرورة الوسيلة نظرا لتحقق الهدف".

وتأسيسا على هذا يفرق الدكتور بين ما يسـميه مـاركس "حتمية الثورة" وما يسميه ميثاقنا "ضـرورة الثـورة". ذلـك

أن الحتمية تُخضِع التاريخ كله لمراحل حتمية، تحتم تتابع المراحل على صورة معينة، أما الضرورة فقد نشأت بحكم ظروف طارئة كان يمكن ألا تقع..

وبتعبير آخر، أن الاشتراكية ليست حتمية، ليست ضرورة، بل هي مجرد وسيلة لظروف طارئة مرَت بها بلادنا لو لم نتخلف، لو لم يحتلنا محتل، ويستغلنا مستغل، ويستعمرنا مستعمر.

ومعنى هذا كذلك أن الاشتراكية ليست حقيقة من حقائق العصر، ليست مرحلة من مراحل التاريخ البشري، ستتحقق في البلاد التي كانت متخلفة مستعمرة مثل بلادنا كما ستتحقق في البلاد التي لم تتخلف بل كانت دولاً استعمارية متقدمة من الناحية العلمية كإنجلترا وفرنسا وأمريكا..

***

إن الدكتور زكي نجيب يفهم من الاشتراكية ضرورة أملتها ظروف طارئة؛ وهكذا يفقدها طابع الضرورة التاريخية الشاملة، وهكذا يفضي المفهوم الشكلي الميكانيكي للحتمية عنده إلى مفهوم غير علمي للاشتراكية، إلى مفهوم غير علمي لحركة التاريخ ولحقائق العصر.

وهذا من حقه بغير شك..

ولكن من واجبنا أن نقف ضد هذا المفهوم، وأن نرفضـه تفسيرا لاشتراكيتنا وثورتنا وميثاقنا، وأن نؤكـد أن التـاريخ يتحرّك بمقتضى قوانين موضـوعية ضـرورية، وأن إرادة الإنسان جزء من حركته، ففي وعيها بهذه القوانين وسيطرتها على هذه الضرورة يندفع التاريخ اندفاعا ثوريا، وتتضـاعف كذلك حرية الإنسان.

- **ثانيا:**

أما القضية الثانية فتتعلق كما ذكرنا بالاشتراكية في مقابل الطريق العربي أو التطبيق العربي للاشتراكية.

وما أكثر ما يكتَبُ في هذا الموضوع من مقالات وكتـب وكتيبات، ولكن لعل أعمق دراسة كُتِبت فيـه هـي كتـاب "أسس الاشتراكية العربية" للدكتور عصمت سـيف الدولـة؛ ففي أكثر من أربعمائة صفحة رحـت أتـابع بنـاء فلسـفيا متراكبا، زاخرا بالمعارك الفكرية الحـادة، مـثقلاً بالتحليـل الذكي.

إنه كتاب بالغ العمق، ولكنه للأسف وللغرابة بالغ العقـم كذلك، إن مقتل الكتاب في تعاليه واسـتعلائه، فـي تعسـف

أحكامه، في اجتزائه لرأي الخصوم، فـي نزعتـه المغاليـة في التجريد.

والرَد على مئات الحجج والأفكار في هذا الكتاب يحتـاج إلى كتاب أو كتيب؛ ولهذا حسبي هنا أن أعرض لأهم قسماته وأفكاره.

ماذا يريد أن يقول فيلسوفنا العربي الجديد؟

إنه يسعى لإثبات أن اشتراكيتنا ليست طريقًا عربيا، ليست تطبيقًا عربيا. وإنما هي اشتراكية عربية سواء مـن حيـث النظرية أو من حيث التطبيق، وهو لا يصل إلى هذه النتيجة مبتدئًا بـالواقع الحـي لتجربتنـا الاشـتراكية، لقضـاياها ومشكلاتها، ومنجزاتها. أبدا، بل لعله يبدو في نهاية الكتـاب وكأنه لا يعترف بشيء من هذا.

إنه يتعرَض أساسا للمادية الجدلية والماديـة التاريخيـة. وهو يحرص أولاً طوال كتابه على تسمية الماديـة الجدليـة باسم الجدلية المادية. ولا أدري لماذا؟ فالجدلية صفة للماديـة لا العكس. هذا هو معناها بل هـذه هـي ترجمتهـا كـذلك في لغات العالم جميعا.

المهم أنه يبدأ طريقه لإثبات عروبة الاشـتراكية نظريـا وتطبيقًا بدحض الماديـة الجدليـة، وخلاصـة هـذا النقـد أن الطبيعة لا تعرف الجدل؛ فقد نجد بعض قـوانين الجـدل في الطبيعة، مثل قانون التأثر والتأثير وقانون الحركة وقانون التغير، أما القانون الرابع قانون التناقض، فيرفضه فيلسـوفنا العربي، وينكر وجوده في الطبيعة، ولما كان هذا القانون هو جوهر الجدل – كما يقول لينين – فإن إنكـاره هـو إنكـار للطابع الجدلي للطبيعة؛ ولهذا يقصر الدكتور سـيف الدولـة الجدل على الإنسان وحده، ولهذا يسميه جدل الإنسان.

ونحن نعرف أن الوجوديين الذين يؤمنون بالجدل ينكرونه على الطبيعة كذلك، ونذكر مناقشة خصبة اشترك فيها سارتر حول هذه القضية، علـى أن الأسـس التـي يبنـي عليهـا الوجوديون حججهم في رفض جدل الطبيعة تختلف عن حجج فيلسوفنا العربي.

المهم أنه يؤكد لنـا أن الطبيعـة لا تعـرف الصـراع، لا تعرف التناقض، فلا شيء داخل الـذرة غيـر التـوازن، ولا صحة لما يقال عن قانون للمصادفة أو مبـدأ اللاحتميـة أو عدم التحديد في الطبيعة.

والحقيقة أن مناقشة الدكتور سيف الدولة لهـذه القضـايا العلمية تكشف عنده عن مفهوم ميكانيكي خالص للعلم، لعلـه يؤمن به، أو لعله يتمسك به ليدحض بمقتضاه رأي خصومه!

على أن عرضه للحقائق العلمية الجديدة يكشف عن بعـد شاسع بينه وبينها. إنه لا يـدرك فـي مفهـوم المصـادفة واللاتحديد إلا نقيضا مباشرا لمفهوم الضـرورة والحتميـة، ولا يبصر فيها مفهوما جديدا غير المفهوم الميكانيكي القـديم لهذه الضرورة والحتمية، وهو يتسـرَّع بـالقول بـالتوازن في البناء الداخلي للذرة متجاهلاً كل ما تتسـم بـه حركـة الأشياء الطبيعيـة سـواء داخـل الـذرة أو فـي الطبيعـة أو في الكون الفسيح من صدام وتناقض وصراع.

بل هو لا يتساءل عن سـر الحركـة والتغيـر والتـأثير المتبادل بين الأشياء. وهي مبادئ يسلم بها ولكنه لا يسـعى لتفسيرها.

كيف نفسر هذه المبادئ بغير التسليم بالطابع الصـراعي لنسيج الأشياء؟!

إنه يحدد أن الجدل خلق وإضافة، وخـروج مـن دائـرة الماضي إلى آفاق المستقبل، ولما كانت الطبيعة لا تتسم بهذا

فهي إذن ليست جدلية، وكل ما حاوله انجاز لإثبـات جدليـة الطبيعة وهم وتعسف، إنما الجدل وقف على الإنسان وحده.

والحقيقة أن الدكتور سيف الدولة ينـاقش حقـائق العلـم مناقشة يغلب عليها التعسف واعتصار الأحكام الزائفة، تحقيقًا لمخططه الذهني المسبق الذي يهـدف إلـى قصـر الجـدل على الإنسان.

إن قوانين الجدل في الطبيعة هي نفسها قـوانين الجـدل في الحياة الإنسانية، إلا أن قوانين الجدل الإنسانية تتخذ طابعا نوعيا خاصا لتوفر الوعي والإرادة في التجربـة الإنسـانية؛ وهذا ما يميزه تمييزا نوعيا عـن جـدل الطبيعـة، وكـان في مقدور الدكتور سيف الدولة أن يكتفي بهذا التمييز النوعي بدلاً من افتعال رفض الجدل في الطبيعة، وخاصة وقد سـلم بالقوانين الثلاثة الأولى لهذا الجدل.

وننتقل بعد ذلك معه في رحلته الفكرية إلى مرحلة أخرى يسميها جدل الإنسان، ويؤكد فيها أن الجـدل هـو خاصـية إنسانية نوعية، ويحدده بأنه التناقض بين الماضي والمستقبل، والانطلاق المتصل نحو الحرية، كما يحدد له صيغة ثلاثيـة المراحل على النحو التالي: التعرُّف على المشـكلة، انبثـاق

رأي لحل هذه المشكلة، حل المشكلة بالعمل، بين المشكلة والرأي والحل بالعمل يتحرَّك جدل الإنسان في انطلاقه نحو الحرية.

هذه هي الصيغة التي يستبدل بها كل الصيغ الأخرى بل يسفه بها كل الصيغ الأخرى من تناقض بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، أو صراع بين الطبقات، إنه يجد في هذه الصيغ المادية قصورا عن الشمول الإنساني والحتمية العلمية، ولا يجد الشمول والحتمية إلا في صيغته التي ذكرناها.

والحقيقة أن تلك الصيغة ليست إلا تجريدا مخلاً يعبر عن كل شيء؛ ولهذا فهو لا يعبر عن شيء!

إننا نستطيع مثلاً أن نحدد بها مسلك القردة في تجارب كوهلر المشهور، كما نحدد بها مسلك الفئران في متاهات علم النفس المعروفة، كما نستطيع أن نصور بها – كما فعل فيلسوفنا – حركة التاريخ البشري، ولكننا لا نستطيع بها أن نحدد شيئًا عينيا في هذا التاريخ، بل ستصبح هذه الصيغة سبيلاً لطمس حقائق التاريخ العينية وقوانينه الخاصة،

كما تحقق في الصورة التي يقدمها الـ دكتور سـيف الدولـة للتاريخ البشري.

إن تغافله أو إهماله للصراع الطبقي، وإن تعاليـه فـوق التناقض بين قوى الإنتـاج وعلاقـات الإنتـاج، قـد أتـاح له أن يجعل حركة التاريخ مشاعا بين الناس جميعـا بغيـر تمييز، فإذا أشار إلى تناقضات طبقية بينهم كانـت إشـارته عرضية، وثانوية، وإذا استعان بالدولة فإنه يجعـل الدولـة مجرد إدارة للمصالح المشتركة بـين النـاس جميعـا، دون أن يكون لها دلالة طبقية أو اجتماعية معينة.

وهكذا جعل الجدل الاجتماعي في صيغته الثلاثية بـديلاً للصراع الاجتماعي، وجعل تلك الصيغة هي التفسير الوحيد لحركة التاريخ إلى الأمام علـى حـين رأى فـي الصـراع الاجتماعي عاملاً معوقًا لحركة التاريخ؛ ومن هذا كلـه راح يطل على التجربة الاجتماعية في وطننا العربي.

وهو يبدأ بمناقشة موقف الماركسية من القومية، وينتهـي إلى إدانة هذا الموقف، والدكتور سيف الدولة يخلط في إدانته لموقف الماركسية من القومية بـين موقفهـا مـن القوميـة البرجوازية وبين موقفها من القومية عامـة، إن الماركسـية

تفضح القومية البرجوازية وتدينها ولكنها توفر – في الاتحاد السوفيتي مثلاً – أرقى شكل لتحقيق القوميات على أساس اشتراكي.

ثمَّ ينتقل الدكتور سيف الدولة بعد ذلك إلى تحديد معالم اشتراكيتنا العربية بعد كل ما تقدَّم..

إنه يوحد بين أهدافها الثلاثة من تحرُّر ووحدة واشتراكية، حريصا على هذا الترتيب نفسه لهذه الأهداف الثلاثة، مسفها أي رأي يدعو إلى إقامة الاشتراكية أساسا للوحدة، مؤكدا أنه لا أساس للاشتراكية ولا قيام لها بغير الوحدة القومية، ويكاد يدعو إلى الثورة العربية الواحدة الشاملة التي تحقق التحرُّر والوحدة تمهيدا للاشتراكية الشاملة كذلك. وإن اعترف بتنويع التجارب الاشتراكية بتنويع المجتمعات العربية وتفاوت نموها.

وفي معرض التمييز النظري بين قيم اشتراكيتنا العربية والاشتراكيات الأخرى، يشير إشارات سريعة إلى قيم الدين الإسلامي مصدرا لقيم هذه الاشتراكية، كما يبرز أن اشتراكيتنا تدعو إلى إلغاء استغلال الإنسان لأخيه الإنسان، على حين تدعو الماركسية إلى إلغاء الملكية الفردية

لوسائل الإنتاج، أما اشـتراكينا فتسـتبقي الملكيـة الفرديـة ما دامت غير مستغلة.

والحقيقة أنني انتهيت من الكتاب ورحت أسائل نفسي هل أقنعني الدكتور عصمت سيف الدولة من الناحيـة النظريـة بالاشتراكية العربية؟!

ووجدتني أتوه فـي دوامـة مـن الأحكـام المتسـرعة، والتعميمات المخلة، والدعوات العاطفية.

ولقد أحسست أن كل المقـدمات النظريـة التـي انتهـى منها إلى إنكار الجدل في الطبيعة، وإلى قصره على الإنسان، كان من الممكن ألا تكتب على الإطلاق؛ لأنهـا لـم تحـدد لي أسسا ضرورية للنتيجة الأخيـرة التـي وصـل إليهـا. إنها ليست أسسا نظرية ضرورية للاشتراكية العربية بحسب نتائجه نفسها.

لقد انتهى إلى هذه الاشتراكية العربية في النهايـة بغيـر حاجة إلى تلك المقدمات النظرية العميقة، بل لقـد أحسسـت أن الدكتور سيف الدولة لا يقدم دراسة لواقـع الاشـتراكية العربية، بقدر ما يقدم رؤيا نظرية لاشتراكية ولأسس يـؤمن

بها، أو يتصوَّرها. ولكنها لا تشكل أساسا علميا لمـا يمكـن أن نسميه بالاشتراكية العربية.

ولعل السمات المباشرة التي ترتبط بتلك التسمية الخاصـة هي تلك السمات التي توحد بين الكفاح مـن أجـل التحـرُّر والوحدة القومية والاشتراكية. ولكن هذه السـمات الموحـدة لا تشكل سمات نوعية خاصة بالتجربـة العربيـة وحـدها، بل هي سمات لكل البلاد النامية، الممزقة قوميا..

أليست هذه هي سمات الحركة التقدُّمية في الصومال مثلاً، هناك الحرية مفتقدة، والوحدة القوميـة مفتقـدة، والمعركـة من أجل الاشتراكية مرتبطـة بالحريـة والوحـدة كـذلك. وكذلك الشأن في كثير من البلدان الأفريقية؛ وعلى هذا فهـي ليست سمات خاصة نوعية – كما ذكرنا – بالتجربة العربية بحيث تمثل أساسا نظريا لاشتراكية نوعية خاصة.

إن اشتراكيتنا، في الحقيقة، وببسـاطة، هـي اشـتراكية علمية. والاشتراكية العلمية في جوهرها هي إلغاء اسـتغلال الإنسان لأخيه الإنسان.

وليس صحيحا أن الماركسية لا تجعل من إلغاء الاستغلال أساسا للاشتراكية، وتقصر الاشتراكية – كما يقول الـدكتور

سيف الدولة – على إلغاء الملكية الفردية، إنها عندما تقـول بإلغاء الملكية الفردية فإنما تسعى لإلغاء المصدر الأساسـي للاستغلال؛ وعلى هذا فالهدف هو إلغاء الاستغلال.

واشتراكيتنا من حيث هذا الجـوهر لا تختلـف عـن أي اشتراكية أخرى، إلا أن التطبيق النـوعي للاشـتراكية فـي بلادنا، وفي ظروف وطننا العربي يضيف إلى ذلك الجـوهر العلمي للاشتراكية قيما نظرية جديدة، وهي إضافات خلاقـة بغير شك، لعل أبرزها مفهوم التطـوُّر الثـوري، ومفهـوم التحوُّل السلمي لجهـاز الدولـة، وعـدم قيـام دكتاتوريـة البروليتاريا كشرط للانتقال إلى الاشتراكية إلى غيـر ذلـك من السمات الجديدة التي لا مجال لمناقشتها هنا.

وهذه الإضافات لا تخرج اشـتراكيتنا عـن الاشـتراكية العلمية، ولا تقدم بديلاً عربيا للاشتراكية العلميـة، ولكنهـا تضيف قيما جديدة إلى النظرية الاشتراكية العامة.

وفي تقديري أن دراسة القسمات الجديدة الواقعية لتجربتنا الاشتراكية كانت أجدى على الدكتور سيف الدولـة وعلينـا من تحليقاته الفكرية الموغلة فـي التجريـد التـي أفضـت

به في النهاية إلى موقف غير علمي من هذه التجربة الاشتراكية ذاتها.

إنه يحرص على أن تكون الوحدة أساسا للاشتراكية، ويرفض أن تكون الاشتراكية أساسا للوحدة، كما تؤكد كل وثائقنا الثورية، بل خبرتنا الثورية نفسها.

ولهذا فهو – رغم هذا الجهد النظري الكبير – ينتهي إلى مخطط فكري مناقض لحركة الأحداث ولواقع الخبرة الحية، متجاهلاً ما يحدث في جمهوريتنا العربية المتحدة، التي تبني الاشتراكية قاعدة للوحدة العربية الشاملة.

إن العيب الأكبر في هذا الجهد الكبير والثقافة الواسعة التي يضمها كتاب الدكتور عصمت سيف الدولة، هو التعالي والتجريد والتسرُّع العاطفي في كثير من الأحكام.

ولهذا فإن الكتاب يثير من البلبلة أكثر مما يحقق من الوضوح.

وهكذا كاد ينتهي إلى ما انتهى إليه من قبل الدكتور زكي نجيب محمود، لقد أقام الدكتور زكي نجيب محمود تناقضا شكليا بين الحتمية وإرادة التغيير، فانتهى إلى مفهوم غير علمي للاشتراكية، وكذلك أقام الدكتور عصمت سيف الدولة

تخطيطًا مجرّدا انتهى به إلى موقف متعالٍ مثالي من تجربة بناء الاشتراكية في بلادنا باسم الـدفاع المخلـص الأمـين عنها والتأصيل النظري لها.

قضية الوضوح الفكري [٣٣]

هل في بلادنا ثورة فكرية وثقافية، ترتفع إلى مستوى ثورتنا السياسية والاقتصادية والقومية؟

الإجابة هي: نعم، ولا ..

وقد يزول العجب من هذه الإجابة المتناقضة في ظاهرها، لو تأملنا بعض الملابسات التاريخية الخاصة بثورتنا.

فالثورات جميعا تكاد تشترك في أن الوعي الفكري والثقافي بها، يسبق قيامها ويمهد له.

ولسنا نستطيع أن نقول إن ثورة ٢٣ يوليو قد بدأت مسلحة بالإجابات والحلول الجاهزة النهائية لكافة القضايا والمشاكل التي واجهتها.

لقد تحرَّكت ثورة ٢٣ يوليو على أرضية تزخر بالمتناقضات الاجتماعية، وتحتدم بالنظريات والأفكار المختلفة.

وقد تحركت ثورة ٢٣ يوليو، مستفيدة من كل هذه المعارك والأفكار، معبرة عن مصالح الشعب وأشواقه،

---

[٣٣] المصور: مارس سنة ١٩٦٥.

إلا أن الطابع المميز لها، كـان الطـابع العملـي الحاسـم، لا الطابع الفكري. لقد بدأت بالسيطرة مباشرة علـى الدولـة مستخدمة في هذا جهازا من أجهزتها هو الجيش.

على أن الجيش لم يتحـرَّك بالمصـادفة، أو بالمغـامرة، ولم يتحرَّك من فراغ وتلقائية، وإنما قاده تنظيم هـو تنظـيم الضباط الأحرار، والتنظيم ليس مجرد علاقات شكلية، بل هو مضمون سياسي وفكري – يربط بين هذه العلاقات ويوحدها ويوجهها إلى العمل.

على أن الرباط التنظيمي بين الضـباط الأحـرار، كـان رباطًا سياسيا أكثر منه رباطًا فكريـا، إلا أننـا لا نسـتطيع أن نغفل ما يتضمنه كذلك من خط فكري عام، إن الأهـداف الستة التي رفعتها قيادة الثورة منذ البداية ليست مجرد أعلام سياسية من أجل التحرُّر والديمقراطية، بل كانـت تتضـمن موقفًا فكريا محددا من العلاقات الاجتماعية كـذلك، موقفًـا مناهضا للإقطاع وسيطرة الاحتكار ورأس المال على الحكم.

ورغم هذا الخط السياسي والفكري العام، فإن سيطرة قيادة الثورة منذ البداية على جهـاز الدولـة واسـتنادها مباشـرة إلى الجيش، جعل الفعل يسبق الفكر، والإجراء يسبق الكلمة،

والموقف العملي يسبق التوعية النظرية، كانت القيادة مطالبة منذ البداية بإجابات وحلول ومواقف عملية إزاء ما تواجهـه من مشكلات وعقبات.

وهكذا غلب على الثورة منـذ بـدايتها الطـابع العملـي والإجرائي. وظل إلى عهد قريب الطـابع العـام للحركـة الثورية في بلادنا، لقد ألقى جمال عبد الناصر خطاب تـأميم شركة قناة السويس في ذات الوقت الذي كانت فيـه كتيبـة مقدامة تنفـذ أوامـر التـأميم، وكانـت تشـريعات ١٩٦١ الاشتراكية سابقة على كـل توعيـة فكريـة بهـا، اللهـم إلا الحيثيات النظرية السابقة على هذه التشريعات، أو بعض المقالات غير المباشرة التي مهدت لها من بعيد.

وكاد هذا الطابع العملي أن يسم الثورة عند طائفة كبيـرة من المفكرين بالتجريبية الخالصة، وهذا غير صحيح.

فالثورة كما ذكرنا لم تبدأ بفراغ فكري، ولم تكن التجربـة والخطأ وحدها هي العصا التي تجسُّ بها طبيعة الأرض التي تنطلق عليها. فمنهج التجربـة والخطـأ لا يفضـي وحـده إلى معرفة حقيقة جادة، ما لم يؤسس علـى علـم ويتحـرك في إطار علم، إن منهج التجربة والخطأ بدون وضوح فكري

سابق ووعي بالأهداف البعيدة وحرص عليها، يصبح مغامرة محفوفة بالأخطار، ولقد عبر الميثاق أروع تعبير عـن هـذا بقوله:

" العلم وحده هو الذي يجعل التجربة والخطأ في العمـل الوطني تقدُما مأمون العواقب، وبدون العلـم فـإن التجربـة والخطأ تصبحان نزعات اعتباطية، قد تصيب مرّة، ولكنهـا تخطئ عشرات المرات".

إن الثورة منذ البداية كانت تتحرّك في إطار وعي فكري عام، بأهداف ثورية محددة، وكانت تتحرّك بمـنهج علمـي في التحرّك، ورؤيا علمية للواقع.

ولم يكن هذا يشكل نظرية متكاملة، ولكنـه كـان يشـكل إطارا فكريا، يـزداد وضـوحا وعمقًـا ونضـجا وتكـاملاً مع التمرُس الثوري نفسه.

ولهذا، فنستطيع أن نتبين خطًا فكريا متصلاً ناميـا عبـر هذه السنوات، وعندما نتأمل اليوم "فلسفة الثورة" نكـاد نجـد فيها إرهاصا واضحا بميثاق العمل الوطني حقًا، لقد تعمقـت النظرة، ونضجت الخبرة، واتسع الأفق، ولكن.. مـا أكثـر الجذور الممتدة المتصلة.

منذ البداية كان هناك هذا الربط الـواعي بـين الثـورة السياسية ضد الاستعمار، والثورة الاجتماعية ضد الرجعيـة والاستغلال، وكان العمل السياسي يخدم هذا الوعي المزدوج. فكان الصراع ضد الاحتلال البريطاني مرتبطًا منـذ البدايـة بتوجيه الضربات إلى الإقطاع، وسـيطرة الاحتكـار ورأس المال.

وفي الدوائر الثلاث – في فلسفة الثورة – نجد البـدايات الفكرية الأولى لشعارات الوحدة العربية والحيـاد الإيجـابي وعدم الانحياز.

وفي الصفحات الأولى عن فلسفة الثورة نجد بـذور هـذا الإحساس العلمي بحركة التاريخ، نجد هذا التأكيد بأن قصص كفاح الشعوب ليس فيها فجوات يملؤها الهباء، وكذلك لـيس فيها مفاجآت تقفز إلى الوجود دون مقدمات".

ومن هذا الإحساس العلمي تبلـورت الخبـرة الناضـجة في الميثاق بعد ذلك إدراكًا لحتمية الثورة، ومعرفة بقوانينهـا الموضوعية، ووعيا بشروطها.

ومـا زلـت أذكـر كلمـات هادئـة بسـيطة قالهـا جمال عبد الناصر في صالة الاحتفالات بجامعة القاهرة عام

١٩٥٣ فيما أعتقد، كـان الهتـاف مـن حولـه بالدسـتور والديمقراطية وتحدَث عبد الناصر عن المضمون الاجتماعي للحرية، عن الديمقراطية الشـكلية والديمقراطيـة الحقيقيـة، وكان يبشر منذ وقت مبكر بمفهوم جديد دار عليـه صـراع حاد عام ١٩٥٤ ثم نضج وعبر عنه الميثاق بعد ذلك تعبيـرا علميا واعيا في فصلة الخاص بالديمقراطية.

ما أحبُ أن استطرد، فأدرس بالمتابعة والمقارنة تطـوُر فكر الثورة عبر وقائعها ومواقفها المختلفة، منذ بدايتها حتـى اليوم، ولكن حسبي هنا أن أؤكد أن الثورة لـم تبـدأ بفـراغ فكري، وإنما كانت تتحرَك دائما بوعي علمي ثوري، يـزداد نضجا وعمقًا ووضـوحا بالتجربـة والخطـأ، بالممارسـة والتطبيق.

والميثاق في الحقيقة ليس وثيقة نبتت فجـأة فـي تـاريخ الثورة، إننا لو تأملناه بعمق، لوجدنا فيـه عصـارة مئـات الخطب والأحاديث التي ألقاها وأدلى بها جمال عبد الناصـر عصارة مئات التشريعات والمواقف العملية التي اتخذتها قيادة الثورة منذ عام ١٩٥٢، عصارة أمينـة لأهـداف الشـعب، وتاريخ نضالاته، وأشواقه. نستطيع أن نتبين وراء كل فقرة،

حادثة، موقعة، تجربة، خبرة، تشريعا، والميثاق في الحقيقـة جاء تتويجا لمواقف وإجراءات عملية وليس تمهيدا لها، ولكنه كان هناك قبل تلك المواقف وهذه الإجراءات، فـي صـورة جنينية هناك في ذهن قيادة الثورة يصوغ الموقـف ويحـدد الإجراء، قبـل أن يصـبح هـو حقيقـة مكتوبـة متكاملـة على الورق، تلتزم بها الثورة والشعب التزاما جماعيا واعيا؛ وهكذا أصبح الميثاق بلورة نظرية لتطبيقات سـابقة ولكنـه كذلك استشراف واعٍ بمرحلة جديدة مـن مراحـل النضـال الثوري.

ولعلنا نستطيع أن نحدد القسمة الفكرية الأساسية للثـورة في نموها وتطوُّرها منذ ١٩٥٢ حتى اليـوم بأنهـا النظـرة العلمية للواقع، والمعالجة العلمية الواقعية لمشـاكله، وهـي نظرة علمية لا تفرض على الواقع قوانينها العامـة، وإنمـا تكتشف هذه القوانين وتختبرها في الواقع نفسه.

وتكاد هذه النظرة العلمية الواقعية أن تكون جوهر المنطق الفكري للميثاق.

وفي إطار هذه النظرة العلمية الواقعية، تمَّ الـربط بـين الثورة التحريرية والثورة الاشتراكية، تمَّ الربط بين حركـة

التوحيد القومي والثورة الاجتماعية، ثمَّ الربط بين معركة البناء الداخلي ومعركة التضامن العالمي لتصفية الاستعمار وتأمين السلام، وعلى ضوء هذه النظرة العلمية الواقعية، احترمت الثورة الملكية الخاصة والفردية في غير تناقض مع الوظيفة الاجتماعية للملكية بصفة عامة، وفي إطار هذه النظرة العلمية الواقعية، يتخذ الدين وتتخذ القيم الروحية والمعنوية عامة مكانها الإيجابي في البناء الاجتماعي نفسه، وفي إطار هذه النظرة تحقق الثورة أهدافها تحقيقًا ثوريا وسلميا في وقت واحد، وفي إطار هذه النظرة العلمية الواقعية تفتح الثورة أبوابها لخبرات النضال والتقدُّم أيا كان مصدرها، في غير جمود أو تزمت أو تقليد أعمى.

بهذه النظرة العلمية الواقعية، تحرَّكت الثورة نحو أهدافها، وواجهت مشكلاتها، وخطت تاريخها المتصل ونعود بعد هذا كله إلى سؤالنا الأول:

هل الثورة الفكرية تواكب الثورة السياسية والاقتصادية والقومية؟

نعم – كما رأينا – في حدود القيادة والطلائع الثورية عامة، ولكننا لو تأملنا الواقع الفكري والثقافي عامة بين

الجماهير الشعبية، لوجدناه متخلفًا عن ثورة الإجراءات والتشريعات.

حقًا، أن الجماهير تتحرَك خلف قيادتها بالحماس والتأييد، وتجد في الميثاق والتشريعات الثورية والمواقف المختلفة لقادة الثورة تعبيرا عن إرادتها ومصالحها وأشواقها وأحلامها.

ولا شك كذلك أن الجماهير نفسها قد ألهمت القادة أنفسهم وعلمتهم كثيرا من أسرار الحكمة والحنكة السياسية وصنعت بصمودها الانتصارات الحاسمة. إلا أن الوضوح الفكري والنضج الثقافي ما زالا متعتين تُحرم منهما الملايين من أبناء الشعب.

والقضية ليست قضية معرفة بالميثاق، وفهم للإجراءات الثورية فحسب، وإنما هي كذلك طريقة للتفكير، وأسلوب لمواجهة مشكلات الواقع، وهي كذلك قيم وأخلاق وعادات جديدة.

من هذه الناحية، نؤكد أن الثورة الفكرية والثقافية في بلادنا لا تزال تحتاج إلى كثير من الجهود.

إن مجتمعنا ما زال يعيش مرحلة انتقالية، يتنقل فيها من علاقات إنتاج رأسمالية إلى علاقات إنتاج اشتراكية. ورغم كل المكاسب والانتصارات الاشتراكية التي تحققت في بلادنا، فلا تزال لعلاقات الإنتاج الإقطاعية والرأسمالية، واقعها وآثارها ورواسبها وقيمها في الفكر والعمل والثقافة والأخلاق والعادات والأذواق والمواقف العملية.

إن كل ما ورثناه من مجتمع الزراعة المتخلف، من فكر زراعي يقوم على التواكل والغيبيات، وكل ما ورثناه من المجتمع الملكي الاستغلالي الاستعماري من فردية وأنانية وتناحر واستعلاء طبقي وتحلل أخلاقي، لا تزال قيما باقية في وجداننا وأفكارنا وعاداتنا.

وما أسهل بناء المصانع واتخاذ الإجراءات الثورية، ولكن ما أصعب صياغة الأفكار وبناء المشاعر والضمائر والوجدانات والعادات الجديدة.

لقد قامت في بلادنا مئات المصانع الجديدة، وقامت أسس لمجتمع صناعي متقدم، ولكن العقلية الصناعية، العقلية العلمية، لم تتحقق لها السيادة بعد. وقام التخطيط العلمي

أساسا من أسس حياتنا السياسية والإنتاجية، ولكن التخطـيط مازال غريبا عن حياتنا العامة والخاصة.

وما زال الريف تسوده القيم الإقطاعية القديمة، وما زالت الفردية هي الطابع المميز للحياة في المدينة الكبيرة.

لقد استطاعت قيادة الثورة أن تقضـي إلـى حـد كبيـر على الأسس المادية والموضوعية للأفكار والقيم المتخلفـة، مجنبة الشعب أهوال الحروب الأهليـة والصـراع الطبقـي الدامي، محتفظة بقيمه الأساسية وتراثـه الأصـيل، وكـان وسيلتها دائما سلاح المبادرة العمليـة والإجـراء الحاسـم، إلا أن هدم الماضي والتشريع للمستقبل لا يكفي وحده لبنـاء هذا المستقبل، وبناء المستقبل ليس بناء للمصـانع والقـرى فحسب، وإنما بناء للقيم والأفكار التي تدير المصانع والقرى.

وهذه المرحلة الجديدة مـن البنـاء لا تـتمُّ بـالإجراءات والتشريعات الحاسمة، وإنما تتمُّ بالوضوح الفكري وبـالوعي الثوري، وإشاعتهما بين جماهير الشعب.

هذا هو الطريق لإزالة خرائب الماضي التي تسدُّ الطريق نحو المستقبل، الطريق لتحويل التشريعات الثورية إلى حقائق حية، واكتشاف أساليب خلاقة لإنجازهـا، الطريـق لبنـاء

الاشتراكية في بلادنا وانطلاقنا نحو آفاق لا تحدُّ من الرفاهية والسعادة والحرية.

وقضية الوضوح الفكري في مجتمعنا الانتقالي الراهن، إنما تتحقق بالصراع الفكري السلمي بين الأفكار، وبالنقد الذاتي فضلاً عن العمل السياسي الجماهيري.

والقضية ليست قضية وضوح فكري بين قادة الثورة أو بين طلائعه الثورية فحسب، ولكنها أساسا قضية الوضوح الفكري بين جماهير الشعب. حقًا، أننا لا نستطيع أن نزعم أنه قد تحقق وضوح فكري بين الطلائع الثورية، بين المثقفين عامة في بلادنا، فما أكثر ما بينهم من خلافات وتناقضات فكرية وثقافية، على أن تصفية هذه الخلافات والتناقضات لن تتمَ بالحوار المقفل بين بعضهم البعض، وإنما تتمُ من خلال الحوار المفتوح مع جماهير الشعب، من خلال معركة الوضوح الفكري بين جماهير الشعب..

ولعل هذا أن يكون كذلك المعنى الموضوعي للديموقراطية في هذه المرحلة من حياتنا الثورية، إنها ضرورة العمل الجماهيري من أجل البناء، عمل يقوم على الاقتناع والحماس والوعي والوضوح الفكري.

إن معركة الوضوح الفكري هي وسيلتنا لتحريك الجماهير وتعبئتها وتنشيطها من أجل تحقيق الأهداف الأساسية للثورة.

ولكن ماذا يعني الوضوح الفكري بين جماهير الشعب؟ هل يعني أن ننشر الميثاق بينهم، وأن ندرس فصوله المختلفة في المدارس والمعاهد والمصاطب والحقول والمصانع والمجمعات والنوادي؟

هذا جانب من غير شك من معركة الوضوح الفكري، وهو جانب بالغ الأهمية والخطورة، إن التوعية بالميثاق روحا ومنهجا ونظرة علمية وأهدافًا، هي سبيلنا للوضوح الفكري والتوحيد الفكري.

على أن هذا وحده لا يكفي. بل لو اقتصر الأمر على هذا وحده لانتهى الميثاق إلى غير ما يراد منه. فما أكثر ما يستَخدم الميثاق استخداما جامدا آليا؛ مما يفقده حيويته وجديته، إن دراسة الميثاق تُحشَر حشرا في المدارس حتى يصبح موضوعا لمادة النحو والتطبيق وتحسين الخط؛ وبهذا يصبح كذلك مادة للسخط والضيق بين التلاميذ.

ينبغي أن نستعين بمختلف وسائلنا الثقافية والفنية والفكرية لتحقيق الوحدة الفكرية والوضوح الفكري بين جماهير شعبنا.

ولا شك أن التغيير الاقتصادي نفسه يبث في المـواطنين أفكارا وقيما جديدة – إن مجتمع الصناعة لـم يعـد يحتمـل مثلاً– نموذج المرأة المترهلة نئوم الضحى، ولم يعد يحتمـل الشاب المخنث الضائع بين المقـاهي والنـوادي والأزيـاء الجديدة، إن النشاط والعمل والإنتاج والمشـاركة الجماعيـة أصبحت قسمة أساسية من قسمات حياتنا التي تنعكس كـذلك في أفكارنا وقيمنا.

على أن القضية لا يمكن أن تترك للتلقائية، إنهـا تحتـاج إلى تدبير وتخطيط وتوجيه وتوعية وتعبئة، في غير تعسـف أو جمود.

وهناك جهود كبيرة مثمرة تُبذَلُ في هذا الشأن بغير شـك على أن القضية هي قضية ثـورة ثقافيـة؛ ولهـذا تحتـاج إلى مضاعفة الجهود، وحسن تخطيطها، ومتابعتها.

ما أكثر المعارك الفكرية والثقافيـة فـي بلادنـا خـلال السنوات المقبلة.

ولكن مهما تنوَعت هذه المعارك واختلفت مظاهرها فهي في جوهرها معركة واحدة من أجل إشاعة الفكر العلمي بين جماهير الشعب، من أجل اللقاء الحي بين المثقفين وجمـاهير

الشعب، من أجل ارتباط الثقافة عامة بالثورة الاجتماعية والثورة العلمية على السواء.

وعندما يتحقق هذا لا ندري أي كنوز من الإبداع سينفجر بها وجدان الشعب، أي كفاءات وقيم ومواهب خارقة ستتألق في مختلف مجالات الفن والفكر والثقافة والعلم، ولا ندري كذلك أي اندفاع وانطلاق سيحققه الحقل والمصنع، إن سنوات الصناعة الثقيلة في مجال الإنتاج ستكون سنوات الثورة الفكرية والثقافية في حياتنا العامة.

فلا تخطيط ولا تنمية ولا صناعة ثقيلة بغير هذه الثورة، ولا قضاء على البيروقراطية والأنانية والسلبية والتواكل بغير الوضوح الفكري والوعي الثوري والنضج الثقافي الشامل.

وليس معنى هذا أن التخطيط والتنمية والصناعة الثقيلة ستنتظر حتى يتحقق الوضوح الفكري ويشيع. بل ستكون عاملاً من عوامل الوضوح نفسه، كما أن الوضوح سيكون عاملاً من عوامل إنضاجها وإنجاحها وانطلاقها إلى غير حد.

وما أكثر ما يقع على عاتق الاتحاد الاشتراكي من أعباء ومسئوليات، من أجل تحقيق هذا الهدف العظيم.